إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

تأليف

الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة

الأستاذ المشارك

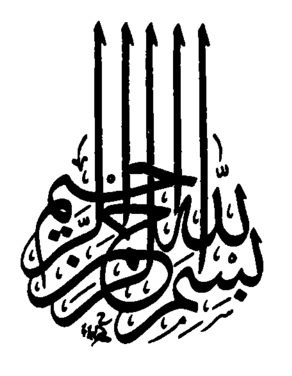
بكلية الشريعة بالرياض - قسم أصول الفقه

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المجلد السادس

دار العاصمة

للنشر والتوزيع



إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

(٦)

الطبعة الأولى
١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

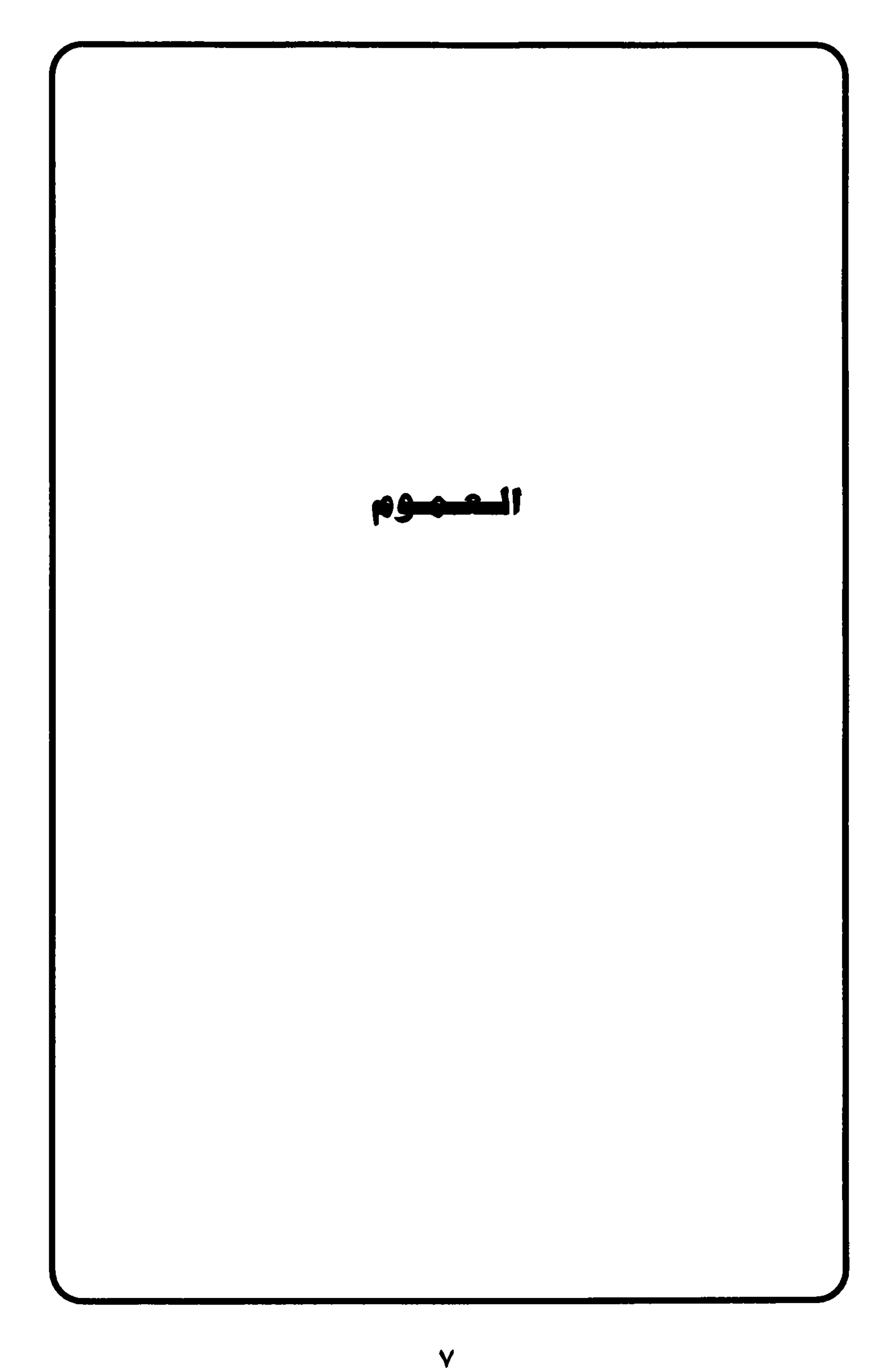
دار العاصمة
المملكة العربية السعودية
الرياض - ص.ب ٤٢٥٠٧ - الرمز البريدي ١١٥٥١
هاتف ٤٩١٥١٥٤ - ٤٩٣٣٣١٨ - فاكس ٤٩١٥١٥٤

المجلد السادس

ويشتمـل عـلى:

العموم، والخصوص، والمطلق والمقيد،
ودلالة الألفاظ على الأحكام بفحواها ومفهومها





العموم



بـــاب العمـــوم

قوله: (باب العموم).

ش: **أقول**: ذكر مسائل العموم والخصوص والمطلق والمقيد بعد ذكره لمسائل الأوامر والنواهي؛ نظراً لأن الأمر، أو النهي يرد: أحياناً بلفظ عام، أو خاص، أو مطلق، أو مقيد، فأراد أن يبين ذلك.

* * *

العموم من عوارض الألفاظ حقيقة

قوله: (اعلم أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة).

ش: **أقول**: اتفق العلماء على أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة.

والعوارض: جمع عارض، والعارض: هو الشيء الذي يذهب ويجيء ومنه سمي المال عرضاً؛ لأنه يذهب ويجيء: قال تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأنفال: ٦٧].

فيكون معنى قوله: «العموم من عوارض الألفاظ حقيقة»، أي: أن العموم يلحق الألفاظ.

وهو عرض لازم لما لحقه من الألفاظ، وهذا خاص ببعض لألفاظ، والمقصود بذلك صيغ العموم التي تدل على استغراق اللفظ لجميع الأفراد التي سيأتي ذكرها بالتفصيل إن شاء الله ــ تعالى ــ.

والعموم لا يعرض في الحقيقة إلاَّ لصيغة لفظية كأسماء الجموع، وكل، وجميع، وغيرها من صيغ العموم كما سيأتي ذكره.

فإذا قلنا: «هذا اللفظ عام» فإن إضافة العموم إلى اللفظ ووصفه به حقيقة، وهذا كقولنا: «هذا حيوان مريض» فإن إضافة المرض إليه حقيقة.

وينبغي أن تعلم: أن العموم هو عارض للَّفظ قد يجيء إليه، وقد يزول عنه، وليس العموم داخل في حقيقة اللفظ، بمعنى: متى ما وجد اللفظ فهو عام، هذا ليس هو المقصود، وإنما المقصود ما قلناه. والله أعلم.

* * *

هل العموم من عوارض المعاني حقيقة أو لا؟

اختلف في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول

قوله: **(وقد يطلق في غيرها كقولهم: «عمهم القحط، أو المطر أو العطاء»، لكنه مجاز).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن العموم من عوارض المعاني مجازاً لا حقيقة، وهذا مذهب ابن قدامة ــ هنا ــ والغزالي، وجمهور العلماء.

مثاله: قول العرب «عمهم القحط» مع أن القحط يختلف من وادي لوادي آخر، فتجد بعض الوديان فيه بعض البذور والشجر، وبعضها الآخر لا يوجد فيها شيء، ومع ذلك أطلق عليها وهذا الإطلاق مجاز.

كذلك قولهم: «عم هذه المدينة المطر»، قيل ذلك مع أن بعض أحياء المدينة لم يأتها مطر، ولكن قيل ذلك مجازاً.

وكذلك قولهم: «عم هذه القبيلة العطاء» مع أن عطاء رئيس القبيلة،

يختلف عن عطاء بعض رجال القبيلة، ومع ذلك أطلق ذلك، وهذا الإطلاق مجاز.

وسيأتي بيان السبب في كونه مجازاً.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: **(فإن عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو، وليس في الوجود فعل هو عطاء، نسبته إلى زيد وعمرو واحدة، وليس في الوجود معنى واحد مشترك بين اثنين، وعلوم الناس وقدرهم وإن اشتركت في أنها علم وقدرة لا توصف بأنها عموم).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ على أن العموم ليس من عوارض الألفاظ حقيقة ــ: بقولهم: إن من لوازم العام أن يكون متحداً، ومع اتحاده متناولاً لأمور متعددة من جهة واحدة، أي: أن الأفراد يجب أن يكونوا متساوين في الحكم، مثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢]، فهنا صيغة من صيغ العموم ــ التي سيأتي ذكرها ــ أفادت هذه الصيغة أن الصلوات الخمس تجب على كل المكلفين دون أن يتميز بعضهم على بعض في ذلك.

لكن العطاء الخاص بكل واحد من الناس غير الخاص بالآخر منهم، فإن عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو من حيث إنه فعل، فليس في الوجود فعل واحد، هو عطاء وتكون نسبته إلى زيد وعمر واحدة.

فما يفعله الخليفة ــ وهو أنه أعطى كل واحد من أفراد القبيلة ــ يسمى عطاء، لكن عطاء رئيس القبيلة يختلف عن عطاء أقل رجل في القبيلة، ومع ذلك يسمى عطاء.

وكذلك المطر فإن كل جزء اختص منه بجزء من الأرض لا وجود له بالنسبة إلى الجزء الآخر منها ومع هذا يقال: «عم المطر».

وكذلك الكلام في القحط، والخصب فلم يوجد من ذلك ما هو مع اتحاده يتناول أشياء بنسبة واحدة.

فلم يكن كل ذلك عاماً حقيقة.

وكذلك يشترك الإمام أحمد والإمام الشافعي بوصف العلم، لكن علم أحمد يختلف عن علم الشافعي.

وكذلك زيد يوصف بأنه قادر على النجاح، وعمرو يوصف ـ أيضاً ـ بأنه قادر على النجاح، لكن هل نجاح زيد مثل نجاح عمرو تماماً، فقد يختلفان: فقد يكون نجاح زيد بتقدير «ممتاز»، ونجاح عمر بتقدير «مقبول»، ومع ذلك يوصف كل واحد منهما بأنه ناجح في جميع المقررات.

فكل ما سبق يطلق عليها العموم، ولكن هذا الإطلاق إطلاق مجازي، وليس حقيقة؛ فلم يكن كل ذلك عاماً حقيقة؛ لاختلاف نسب الأفراد في الحكم.

بخلاف اللفظ الواحد كلفظ «الرَّجل» في قولنا: «أكرم الرجل» فإنه عام لجميع من يتصف بالرجولة، فيجب أن يكرم كل من اتصف بالرجولة بأعيانهم بنسب متساوية، دون أي اختلاف بينهم.

ولذلك كان العموم من عوارض الألفاظ الحقيقة، دون المعاني؛ نظراً لدلالة الألفاظ على مسمياتها باعتبار وجودها في اللِّسان ووجودها في الذهن، أي أنه يعم باعتبار وجوده باللسان، والأذهان فقط.

* * *

بيان كون الرجل يعم عند وجوده في اللسان والأذهان فقط

قوله: **(فالرجل له وجود في الأعيان، والأذهان، واللِّسان)**.

ش: **أقول**: يمكن أن نصور كيفية دخول العموم اللفظي وأنه يشمل جميع الأفراد بأعيانهم دون اختلاف، بقولنا: «الرجل».

فالرجل له ثلاث وجودات:

«وجود في الأعيان» و «وجود في اللِّسان» و «وجود في الأذهان».

والوجودان الأخيران يعمان بخلاف الوجود في الأعيان.

وإليك بيان ذلك ودليل كل واحد:

* * *

وجود الرجل في الأعيان لا يعم

قوله: **(فوجوده في الأعيان لا عموم له)**.

ش: **أقول**: إن وجود الرجل في الأعيان ـ وهو المعاين والمشاهد أمامك ـ فإنه لا عموم له باتفاق العلماء.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: **(إذ ليس في الوجود رجل مطلق، بل إما زيد، وإما عمرو)**.

ش: **أقول**: الدليل على أن وجود الرجل في الأعيان لا عموم له: أنه لا يوجد رجل في العالم لا اسم له، بل لا بدَّ أن يكون له اسم، واسمه إما زيد، أو عمرو، هذا الاسم هو الذي خصَّصه، أي: أن هذا الرجل الذي تعاينه وتشاهده اسمه إما زيد، أو عمرو، هذا الاسم هو الذي أخرجه عن العموم وأفرده بالتخصيص.

ولا يمكن أن يقال: إنه يشملهما شيء واحد هو الرجولة؛ لأن الاسم خصصه.

* * *

وجود الرجل في اللِّسان يعم

قوله: (وأما وجوده في اللِّسان).

ش: أقول: إن وجود «الرجل» في اللسان ــ وهو: التلفظ به والنطق الدال على الرجل فهو عام ــ بالنسبة للسامع.

* * *

الدليل على العموم في ذلك

قوله: (فلفظة الرجل قد وضعت للدلالة عليهما، ونسبتها في الدلالة عليهما واحدة فسُمِّي عاماً لذلك).

ش: أقول: الدليل على أن وجود الرجل في اللسان يعم: أن لفظة: «الرجل» التي نطق بها المتكلم قد وضعت للدلالة على زيد وعمرو معاً، ونسبة لفظة «الرجل» في الدلالة على زيد وعمرو واحدة.

أي: أن زيداً يطلق عليه هذا الاسم، كما يطلق ذلك على عمرو دون زيادة أو نقصان، فلا يرجح أحدهما على الآخر.

فيُسمَّى عاماً باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة.

فمثلاً: لو قال السيد لعبده: «أكرم الرجل» فإن العبد لا يفهم رجلاً معيناً، بل يفهم أنه يكرم كل من يتصف بالرجولة، فيدخل في ذلك زيد وعمرو، وعلي، وخالد وغير ذلك، فيجب أن يكرم الجميع بنسب متساوية دون ترجيح أحد هؤلاء على الآخرين.

* * *

وجود الرجل في الأذهان يعم باعتبار

قوله: (وأما الذي في الأذهان من معنى الرجل يُسمى كلياً).

ش: **أقول**: إن وجود الرجل في الأذهان ــ وهو: صورة مدلول لفظ «الرجل» الحاصلة في الذهن والعقل ــ فهذا يُسمَّى كلياً.

والكلي هو: القدر المشترك بين جميع الأفراد، مثل مفهوم الحيوان في أنواعه.

أي: أن ينطبق على مجموعة أفراد صفة معينة أو صفتين.

فمثلاً: لفظ «الحيوان» ينطبق على الناطق وهو: الإنسان، وعلى غير الناطق وهو الحيوان المعروف وهكذا.

وعلى هذا يكون عاماً.

* * *

الدليل على العموم

قوله: (فإن العقل يأخذ من مشاهدة زيد: حقيقة الإنسان، وحقيقة الرجل، فإذا رأى عمراً لم يأخذ منه صورة أخرى، وكان ما أخذه من قبل نسبته إلى عمرو الحادث كنسبته إلى زيد الذي عهده أولاً، فإن سمي عاماً بهذا المعنى فلا بأس).

ش: **أقول**: الدليل على أن وجود الرجل في الأذهان يعم: أنك إذا شاهدت زيداً ــ مثلاً ــ يوم السبت فإن عقلك يأخذ من مشاهدته حقيقتين، هما:

الأولى: «حقيقة الإنسان»، أي: أن العقل يأخذ من رؤية زيد أنه إنسان وليس بحيوان.

الثانية: «حقيقة الرجل»، أي: أن العقل يأخذ من مشاهدته لزيد أنه رجل وليس بإمرأة.

فإذا رأيت عمراً يوم الإثنين ــ مثلاً ــ فإن عقلك يأخذ من مشاهدة عمرو الحقيقيتين السابقتين، وهما: «حقيقة الإنسان» و «حقيقة الرجل».

فلم يأخذ من عمرو صورة أخرى، بل أخذ العقل نفس ما أخذه لما رأى زيداً.

وكان ما أخذه العقل من مشاهدة زيد من قبل ــ أي: يوم السبت ــ حيث أخذ من مشاهدته أنه رجل وأنه إنسان، نسبته إلى عمرو الحادث ــ أي: الذي رآه حديثاً وهو يوم الإثنين ــ كنسبته إلى زيد المعهود له والذي رآه أولاً.

يقصد: أن نسبة الإنسانية والرجولة إلى زيد مثل نسبة الإنسانية والرجولة إلى عمرو لا يزيد أحدهما على الآخر في هاتين الصفتين.

فزيد: يوصف بأنه إنسان ورجل، وكذلك عمرو، دون أي اختلاف بينهما.

فإذا قال السيد لعبده: «أكرم الرجل» فإنه ينقدح في ذهن العبد: أن المراد: جميع من يتصف بالإنسانية، والرجولة؛ لأن نسبتهما إلى زيد مثل نسبتهما إلى عمرو، ومثل نسبتهما إلى خالد وهكذا دون تمييز أحدهم على الآخرين؛ لأن كل رجل قد اتصف بهاتين الصفتين بنسب متساوية؛ لذلك لا ينبغي أن نميز بينهم في الحكم.

فهذا معنى كليته.

فإن سمي عاماً بهذا الاعتبار فيصح.

* * *

الفرق بين العموم اللفظي والعموم المجازي

بعد أن بينا أن العموم من عوارض المعاني مجازاً، لا حقيقة ــ وهو المذهب الأول ــ وذكرنا الدليل على ذلك، وأكثرنا من الأمثلة على العموم المجازي ــ ويُسمَّى العموم المعنوي ــ وقارناها بالعموم اللفظي وصورنا العموم اللفظي، وكيف يكون؟ أريد أن ألخص الفرق بين العموم اللفظي والعموم المجازي أو المعنوي فأقول:

العموم اللفظي وهو ما يُعنى به في باب العموم؛ حيث إن العموم يؤخذ من صيغ وألفاظ ــ سيأتي ذكرها إن شاء الله ــ .

وكل لفظ من ألفاظ العموم يدل حقيقة على ما تحته من المسميات دلالة واحدة من جهة واحدة من غير أن يختص بعض مسمياته ببعضه، مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، فلفظ الناس اسم جنس عرف بأل وهي صيغة من صيغ العموم ــ كما سيأتي ــ فهذا اللفظ دال على كل فرد من غير أن يختص واحد منهم ببعض لفظ «الناس» فجميع المكلفين يجب عليهم الحج وكل واحد يجب عليه الحج بنفس الكيفية والطريقة والشروط والأركان التي تجب على الآخر دون تمييز أحدهم على الآخرين.

أما العموم المعنوي أو المجازي فإن الأجزاء تختلف في الحكم، أي: بعض محالها يختص ببعضها مثل: قولنا: «هذا مطر عام» فهو يفيد أنه شامل لجميع الأمكنة من حيث الجملة، ولكن لو دققنا النظر لوجدنا أن بعض الأمكنة تختص من المطر أكثر من الأمكنة الأخرى.

بخلاف قولنا: «الناس» فإنه بكليته يدل على كل واحد من الناس، دون أي اختصاص، أو تفريق بينهم.

تنبيه: أطلت الكلام في هذا الموضع وكررت بعض العبارات والأمثلة لأني وجدت بعض الطلاب قد استشكل هذا وصعب عليه فأردت توضيحه وتسهيله.

* * *

المذهب الثاني

ابن قدامة ـ رحمه الله ـ ذكر مذهب الجمهور، وهو أن العموم من عوارض المعاني مجازاً، لا حقيقة، ولم يذكر المذهب الثاني في المسألة.

وهو: أن العموم من عوارض المعاني حقيقة.

وهو لبعض العلماء.

واحتج هؤلاء على أنه حقيقة في المعاني بأن إطلاق العموم على المعاني شائع ذائع في لسان أهل اللغة بقولهم عم الخليفة الناس بالعطاء، وعمهم المطر، والخير، وعمهم القحط، وهذه الأمور من المعاني، لا من الألفاظ، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

* * *

الجواب عنه

يمكن أن يجاب عن ذلك بما سبق أن قلناه في تقرير المذهب السابق، وهو: أن من لوازم العام أن يكون اللفظ واحداً متناولاً لجميع الأفراد بنسب متساوية دون أي اختلاف.

والعطاء الخاص بكل واحد من الناس غير الخاص بالآخر، وكذلك يقال في المطر، وغيره كما قلنا سابقاً فلم يكن عاماً حقيقة.

بخلاف اللفظ الواحد. والله أعلم.

* * *

تعـريف العـام

لما فرغ من بيان العموم اللفظي، وتصويره، والفرق بينه وبين العموم المعنوي، شرع في ذكر تعريف العام، فذكر تعريفين له، الأول اختاره، والثاني ذكره بصيغة التمريض والتضعيف، وهما:

* * *

التعـريف الأول

قوله: **(وحدّ العام هو اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعداً مطلقاً، واحترزنا بالواحد عن قولهم: «ضرب زيد عمراً» فإنه يدل على شيئين لكن بلفظين، وبقولنا: مطلقاً عن قولهم عشرة رجال، فإنه يدل على شيئين فصاعداً، لكن ليس بمطلق، بل هو إلى تمام العشرة).**

ش: **أقول**: التعريف الأول هو: «اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعداً مطلقاً» وهو ما اختاره ابن قدامة ــ هنا ــ والغزالي في «المستصفى».

* * *

شرح التعريف وبيان محترزاته

قوله: «اللفظ» معناه: كل ما يتلفظ به مما يتكون من حروف هجائية سواء كان مستعملاً أو مهملاً، أو عاماً أو خاصاً، أو مطلقاً أو مقيداً، أو حقيقة أو مجازاً، أو مجملاً أو مبيناً، أو مفصلاً.. إلى آخره.

واحترز بقوله: «للفظ» عن المعاني العامة، مثل: مطر عام.

وقوله: «الواحد»، أي: ينبغي أن يكون هذا اللفظ الدال على العموم لفظاً واحداً.

واحترز بهذا عن الشيء الذي أفاد العموم ولكن بأكثر من لفظ.

مثل قولنا: «ضرب زيد عمراً» فإنه أفاد العموم بثلاثة ألفاظ: الفاعل، والفعل، والمفعول.

ومثل قولنا: «قصيدة طويلة» فإنه أفاد العموم بلفظين، كذلك قولنا: «كلام منتشر».

فإن هذا وإن أفاد العموم لكنه أفاده بأكثر من لفظ فلا يدخل في التعريف.

قوله: «الدال على شيئين فصاعداً»، أي: دال على استغراق جميع الأفراد إلى ما لا نهاية له.

وقوله: «مطلقاً» مؤكد لقوله «فصاعداً».

واحترز بقوله: «مطلقاً» عن قولهم: «عشرة رجال»، فإن قولهم: «عشرة رجال» دال على شيئين فصاعداً، لكن لا مطلقاً، بل إذا وصل إلى تمام العشرة تنقطع دلالته.

* * *

ما اعترض به على هذا التعريف

يمكن أن يعترض على هذا التعريف باعتراضات قوية، من أهمها:

الاعتـراض الأول

أن التعريف غير جامع لأفراد المعرف. بيانه:

أن المعرف عبَّر بلفظ: «شيئين» والشيء خاص بالموجودات فقط دون المعدومات.

فيكون قد قصر العموم على قسم من أقسامه، وهذا لا يجوز، والعام يشمل الموجودات والمعدومات.

* * *

الاعتـراض الثـاني

أن في التعريف حشواً لا فائدة منه، وهذا لا يجوز؛ لأن التعريفات ينبغي أن تقتصر على أقل كلمات.

فقوله: «الواحد» لا داعي لهذا اللفظ؛ لأن كلمة «اللفظ» تكفي عنها؛ حيث إنه يفهم منها اللفظ الواحد.

وقوله «مطلقاً» لا داعي لهذا اللفظ؛ لأن كلمة «فصاعداً» تكفي عنها، حيث إن معنى «فصاعداً»، أي: لا نهاية لـه، أي: أن اللفظ العام يدخل تحته الشيئان فصاعداً إلى ما لا نهاية له، وحينئذٍ فلا حاجة إلى كلمة «مطلقاً».

* * *

الاعتـراض الثـالث

أن التعريف غير مانع من دخول غيره فيه. بيانه:

أنه يدخل فيه مثل قولنا: «مائة»، و «ألف»؛ لأنه دال على شيئين فصاعداً ـ وهي الآحاد الداخلة فيها ـ .

والحق: أنه لا يدخل؛ لأنه ليس من الألفاظ العامة.

* * *

التعريـف الثانـي

قوله: **(وقيل: العام: كلام مستغرق لجميع ما يصلح له)**.

ش: **أقول**: هذا تعريف أبـي الحسين البصري للعام ـ ذكره في «المعتمد» ـ ، واختاره أبو الخطاب الحنبلي ـ في «التمهيد» ـ .

* * *

الاعتراض عليه

يمكن أن يعترض على هذا التعريف بأنه: غير مانع من دخول غيره فيه. بيانه:

أنه يدخل فيه قول القائل: «ضرب زيد عمراً» حيث ينطبق عليه التعريف فهو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له.

ولكنه ليس بعام؛ لما قلناه سابقاً وهو: أن العام مستفاد من لفظٍ واحد ـ فقط ـ أما هذا فقد استفدنا العموم من ثلاثة ألفاظ هي:

١ ـ الفاعل ـ وهو الضارب وهو زيد ـ.

٢ ـ والمفعول ـ وهو المضروب وهو عمر ـ.

٣ ـ والفعل، وهو الضرب.

* * *

التعريف المختار عندي

بعدما اتضح ـ مما سبق ـ أن التعريفين السابقين اللذين ذكرهما ابن قدامة ضعيفان؛ نظراً لقوة الاعتراضات الموجهة إليهما، قد يقول قائل: ما هو التعريف الصحيح؟

أقول ـ في الجواب عن ذلك ـ: إن أقرب تعريفات العام إلى الصحة هو: «اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضعٍ واحد».

وهو ما اختاره فخر الدين الرازي، ومن جاء بعده من المحققين الأصوليين.

* * *

شرح التعريف وبيان محترازاته

قوله: «اللفظ» هو: كل ما يتلفظ به مما يتكون من حروف هجائية سواء كان مهملاً أو مستعملاً، عاماً أو خاصاً، مطلقاً أو مقيداً، مجملاً أو مفصلاً، حقيقة أو مجازاً.

والمقصود: اللفظ الواحد، ولكن لم يذكر الأصوليون «الواحد» للعلم به. وقد احترز بهذا عن أمرين:

الأول: عن العموم المعنوي.

الثاني: عن الألفاظ المركبة، أي: عن الشيء الذي أفاد العموم، لكن بأكثر من لفظ كقولهم: «ضرب زيد عمراً»، وقولهم: «قصيدة طويلة»، وقولهم: «كلام منتشر»، وقد سبق بيانه.

قوله: «المستغرق».

معنى الاستغراق: التناول لما وضع له اللفظ دفعة واحدة، أي: أن يكون اللفظ متناولاً لما وضع له من العموم دفعة واحدة.

وقد أخرجت كلمة: «المستغرق» أموراً ثلاثة:

الأول: اللفظ المهمل، كديز، فإنه لا يدخل في التعريف، لأن الاستغراق فرع الاستعمال والوضع، والمهمل غير موضوع لمعنى وغير مستعمل فمن باب أولى أنه لا يستغرق.

الثاني: اللفظ المطلق، مثل قوله تعالى: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ [النساء: ٩٢]، فإنه لا يدخل في التعريف؛ لأن اللفظ المطلق يتناول واحداً لا بعينه.

أما اللفظ العام فهو يتناول أفراداً بأعيانهم.

الثالث: النكرة في سياق الإثبات، فهي لا تدخل في التعريف؛ حيث إن النكرة وإن وضعت للفرد الشائع سواء كان مفرداً مثل: «جاء رجل»، أو مثنى مثل: «جاء رجلان»، أو جمعاً مثل: «جاء رجال» إلاَّ أن النكرة لا تستغرق جميع ما وضعت له.

أي: أنها لم تتناوله دفعة واحدة، وإنما تتناوله على سبيل البدل.

فإذا قيل: «اضرب رجالاً» معناه: حقق الضرب في أي ثلاثة رجال شئت، فإذا ضربت ثلاثة رجال فإنك تخرج عن العهدة.

قوله: «لجميع ما يصلح له».

ما يصلح له اللفظ هو: ما وضع له اللفظ.

وعلى ذلك فالمعنى الذي لم يوضع له اللفظ لا يكون اللفظ صالحاً له.

فلفظ «مَنْ» وضع للعاقل، ولفظ «ما» وضع لغير العاقل، وهما من صيغ العموم ــ كما سيأتي إن شاء الله ــ .

فلا يمكن أن تستعمل «من» لغير العاقل فتقول: «اشتر من رأيته من البهائم»، ولا يمكن أن تستعمل «ما» للعاقل فتقول: «أكرم ما رأيته من العلماء».

فقوله: «فجميع ما يصلح له» قيد قصد منه تحقيق معنى العموم.

وقصد به ــ أيضاً ــ الاحتراز عن اللفظ الذي استعمل في بعض ما يصلح له، مثل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، فإن لفظ «الناس» صيغة من صيغ العموم ــ التي ستأتي ــ ولكن لم يُقصد بها هنا العموم، بل قصد بها: فرد واحد وهو «نعيم بن مسعود الأشجعي» وقيل: «طائفة من الأعراب استأجرتهم قريش» وقيل غير ذلك.

وأياً كان فإنه لا يكون عاماً؛ لأنه لم يستغرق جميع ما يصلح له، بل استعمل في بعض ما يصلح له.

قوله: «بحسب وضع واحد».

معناه: أن يكون اللفظ يدل على معناه بحسب وضع واحد.

وأخرجت هذه العبارة أمرين:

الأول: اللفظ المشترك؛ لأن المشترك هو: اللفظ الدال على معنيين فأكثر لا مزية لأحدها على الآخر، مثل: العين، والقرء، والشفق، أما اللفظ العام فهو لفظ واحد وضع لمعنى واحد هذا المعنى عام.

ولهذا: نعمل باللفظ العام؛ لأن معناه واحد قد فهمناه، أما اللفظ المشترك: فلا نعمل به؛ لأنه مترددٌ بين معنيين متساويين لم يمكن ترجيح أحدهما على الآخر فنتوقف فيه حتى يأتي مرجح من خارج.

الثاني: اللفظ الصالح للحقيقة والمجاز، مثل: «الأسد».

* * *

ما اعترض به على هذا التعريف

لقد اعترض بعضهم على هذا التعريف بأن فيه دوراً. بيانه:

أن العام عُرِّف بالمستغرق، والمستغرق مرادف للعام، وتعريف الشيء بمرادفه دور، والدور لا يصح في التعريفات.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الجـواب الأول

لا نسلِّم أن الاستغراق مرادف للعموم؛ لأن العموم لغة: الشمول،

والشمول والاستغراق لفظان لكل منهما معنى يخالف الآخر، فلا ترادف بينهما وإن اشتركا في بعض اللوازم.

* * *

الجـواب الثانـي

سلَّمنا أن الاستغراق مرادف للعموم، ويجوز تعريف الشيء بلفظ يرادفه إذا كان أوضح منه، ولا شك أن لفظ الاستغراق أوضح من لفظ العام بالنسبة للسامع فعرف به زيادة في البيان والإيضاح.

وهذا يُسمَّى التعريف اللفظي.

وقد عرفنا المراد منه ـ في المقدمة المنطقية ـ حيث قلنا: إنه تبديل لفظ بلفظ أوضح منه عند السامع في الدلالة على معناه كتعريف: الغضنفر بالأسد، وتعريف البر بالقمح.

* * *

هل يوجد عام مطلق، أي: لا أعم منه؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهـب الأول

قوله: **(ثم العام ينقسم إلى عام لا أعم منه يُسمَّى عاماً مطلقاً)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يوجد عام مطلق، أي عام لا أعم منه.

وهذا مذهب جمهور العلماء من الفقهاء والمتكلمين.

ثم اختلف أصحاب هذا المذهب في مثال العام المطلق على فريقين هما:

الفريـق الأول

قوله: (كالمعلوم يتناول الموجود والمعدوم).

ش: **أقول**: الفريق الأول من جمهور العلماء مثَّلوا للعام المطلق، وهو العام الذي لا أعم منه بـ «المعلوم» وقالوا: إنه يتناول جميع الموجودات والمعدومات، فالمعلوم يتناول جميع الأمور قديمها، ومحدثها، وموجودها، ومعدومها؛ نظراً لتعلُّق العلم بذلك كله.

* * *

الفريـق الثانـي

قوله: (وقيل: الشيء).

ش: **أقول**: الفريق الثاني من جمهور العلماء ــ وهم المعتزلة ــ مثَّلوا للعام المطلق ــ وهو العام الذي لا أعم منه ــ بـ «الشيء» زاعمين بأن الشيء يعم الموجودات والمعدومات.

وهذا ليس بصحيح؛ فالشيء لا يصلح أن يكون مثالاً للعام المطلق؛ لأن الشيء عندنا لا يتناول المعدوم، وقلنا ذلك في الاعتراض الأول من الاعتراضات الموجهة إلى تعريف ابن قدامة للعام.

* * *

المذهـب الثانـي

قوله: (وقيل: ليس لنا عام مطلق).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه لا يوجد عام مطلق، أي: عام لا أعم منه، بل كل عام لا بدَّ أن يكون هناك ما هو أعم منه.

* * *

دليلهم على ذلك

قوله: (**لأن الشيء لا يتناول المعدوم، والمعلوم لا يتناول المجهول**).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أنه لا يوجد عام مطلق بـ: أنه لا يوجد مثال يصلح أن يكون عاماً مطلقاً، أما المثالان اللذان ذكرهما الجمهور والمعتزلة فإنهما لا يصلحا كمثالين للعام المطلق. بيان ذلك:

أولاً: مثَّل المعتزلة بـ «الشيء» وهذا لا يصلح أن يكون مثالاً للعام المطلق ــ وهو الذي لا أعم منه ــ؛ لأن الشيء خاص بالموجودات، ولا يتناول المعدومات.

قلت: وهذا الكلام صحيح؛ حيث قلنا في الاعتراض الأول على تعريف ابن قدامة ــ رحمه الله ــ للعام: إنه غير جامع؛ لأنه عبَّر بلفظ «الشيء» والشيء خاص بالموجود، دون المعدوم.

ثانياً: مثَّل الجمهور بـ «المعلوم» وهذا لا يصلح أن يكون مثالاً للعام المطلق ــ وهو الذي لا أعم منه ــ؛ لأن المعلوم لا يتناول المجهول، وما دام أنه لا يتناول المجهول فهو ــ إذن ــ غير شامل لجميع أفراد العام.

* * *

الاعتراض على ذلك

هذا الكلام غير صحيح، والمعلوم صالح لأن يكون مثالاً للعام المطلق ــ وهو العام الذي لا أعم منه ــ، لأنه يتناول الموجودات والمعدومات، نظراً لتعلق العلم بذلك كله، أما المجهولات فلا يتعلق العام بها.

ولعل هذا فيه بعض الإشكال ولعلي أصور ذلك للقارىء الكريم بالمثال، فأقول:

إن السيد لو قال لعبده: «أكرم الرجال»، فإن لفظ «الرجال» جمع معرف بأل ــ وهي من صيغ العموم كما سيأتي ذكره ــ ، وهي: تفيد: أن العبد يجب عليه إكرام جميع الرجال في كل زمان إذا علمهم سواء كانوا موجودين أثناء أمر السيد لعبده، أو معدومين بأن لم يوجدوا، فإذا وجدوا وصاروا رجالاً فلا بد من إكرامهم إذا علمهم العبد، أما الرجال في البلاد الأخرى، ولم يعلمهم العبد فلا يدخلون في الأمر؛ لأنهم لم يدخلوا في معلوم العبد، فلو كُلِّف بإكرامهم لكان ذلك تكليفاً بما لا يطاق.

* * *

الخاص الذي لا أخصَّ منه

قوله: **(والخاص ينقسم إلى خاص لا أخص منه يُسمَّى خاصاً مطلقاً كزيد، وعمرو، وهذا الرجل).**

ش: **أقول**: كما عرفنا أنه يوجد عام لا أعم منه، ومثاله: «المعلوم» وهو الذي ذكرناه سابقاً.

كذلك يوجد خاص لا أخص منه ومثاله: أسماء الأعلام كزيد وعمرو، وأسماء الإشارة، مثل أن تشير إلى رجل أمامك فتقول: «هذا الرجل فعل كذا» ولو لم تتلفظ باسمه.

* * *

العام والخاص الإضافي

قوله: **(وما بينهما عام وخاص بالنسبة، فكل ما ليس بعام ولا خاص مطلقاً فهو عام بالنسبة إلى ما تحته، خاص بالنسبة إلى ما فوقه).**

ش: **أقول**: عرفنا أنه يوجد عام مطلق ــ أي: عام لا أعم منه ــ ، أي: لا يوجد فوقه شيء كالمعلوم.

وعرفنا: أنه يوجد خاص لا أخص منه كأسماء الأعلام كزيد، هذان قسمان:

والقسم الثالث: هو أن ما بين العام الذي لا أعم منه، والخاص الذي لا أخص منه: عام وخاص إضافي، أي هو: عام بالإضافة إلى ما تحته، وخاص بالإضافة إلى ما فوقه.

* * *

مثال ذلك

قوله: **(فالموجود خاص بالنسبة إلى المعلوم، عام بالنسبة إلى الجوهر، والجوهر خاص بالنسبة إلى الموجود، عام بالنسبة إلى الجسم، والجسم خاص بالنسبة إلى الجوهر، عام بالنسبة إلى النامي، والنامي خاص بالنسبة إلى الجسم، عام بالنسبة إلى الحيوان، وأشباه ذلك يسمى عاماً؛ لشموله ما يشمله، خاصاً من حيث قصوره عما شمله غيره).**

ش: **أقول:** إن كلَّ شيء انقسم إلى قسمين، فهذا الشيء يكون عاماً، والقسم الأول خاص، والقسم الثاني خاص بالنسبة إلى ذلك الشيء بيانه.

فالمعلوم ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: «الموجود».

القسم الثاني: «المعدوم».

فعلى هذا يكون القسم الأول ــ وهو الموجود ــ خاص بالنسبة إلى المعلوم؛ لأنه أحد قسميه.

و «الموجود» ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الجوهر» ــ وهو الحادث المتميز بالذات وهو القابل للإشارة الحسية بالذات بأنه هنا أو هنا ــ .

القسم الثاني: «العرض» ــ وهو: الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع محل يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم هو به.

فعلى هذا يكون الجوهر خاص بالنسبة إلى الموجود؛ لأن الجوهر أحد قسميه، فالموجود ــ إذن ــ صار عاماً وخاصاً بالنسبة.

والجوهر ينقسم إلى قسمين:

«جسم» و «غير جسم».

وعلى هذا يكون الجسم خاص بالنسبة إلى الجوهر؛ لأن الجسم أحد قسمي الجوهر.

فيكون الجوهر خاص بالنسبة إلى الموجود، وعام بالنسبة إلى الجسم، والجسم ينقسم إلى قسمين:

«نام» وهو: الحيوان، والنبات.

و «غير نام» وهي: الجمادات.

فيكون النامي خاص بالنسبة إلى الجسم؛ لأنه أحد قسميه.

ويكون الجسم خاص بالنسبة إلى الجوهر، وعام بالنسبة إلى النامي.

وينقسم النامي إلى قسمين:

«حيوان» و «نبات».

فيكون الحيوان خاص بالنسبة إلى النامي؛ لأنه أحد قسميه.

ويكون النبات خاص بالنسبة إلى الجسم، وعام بالنسبة إلى الحيوان.

وينقسم الحيوان إلى قسمين:

«حيوان ناطق» وهو: الإنسان.

و«حيوان غير ناطق»، وهي جملة البهائم.

فيكون الإنسان خاص بالنسبة إلى الحيوان؛ لأنه أحد قسميه.

ويكون الحيوان خاص بالنسبة إلى النامي وعام بالنسبة إلى الإنسان.

وينقسم الإنسان إلى زيد وعمرو، ومحمد، وعلي وهكذا.

فيكون الإنسان خاص بالنسبة إلى الحيوان، وعام بالنسبة إلى أسماء الأعلام كزيد وعمرو علي.

وهكذا بان لك مما سبق ما يلي:

أولاً: أن هناك عام لا أعم منه.

ثانياً: أن هناك خاص لا أخص منه.

ثالثاً: أن هناك توسطاً يُسمَّى عاماً؛ لأنه يشمل جزئيات كثيرة.

ويسمى خاصاً؛ لأنه يقصر عن ذلك، ويدخل تحت جزئيات ما فوقه.

والله أعلم.

* * *

هل للعموم في اللغة صيغة موضوعة له؟

اختلف العلماء في معنى العموم هل له في اللغة صيغة موضوعة له خاصة به تدل عليه أو لا؟ على مذاهب، من أهمها مذهبان هما:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فصل، وألفاظ العموم خمسة أقسام)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن للعموم صيغة في اللغة خاصة به، موضوعة له، تدل على العموم حقيقة وهي صيغ العموم التي ستأتي.

وهذا مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

* * *

أقسام صيغ العموم

لما قال الجمهور: إن للعموم صيغ في اللغة موضوعة له، تدل على العموم، أرادوا أن يبينوا هذه الصيغ والألفاظ فقسموها إلى خمسة أقسام، هي كما يلي:

* * *

القسم الأول

قوله: **(الأول: كل اسم عرف بالألف واللام لغير المعهود، وهو ثلاثة أنواع).**

ش: **أقول:** القسم الأول ــ من أقسام صيغ العموم ــ: كلُّ اسمٍ دخلت عليه أل الاستغراقية سواء كان جمعاً أو مفرداً.

وقلنا: الاستغراقية احترازاً من «أل» العهدية فإنها لا تجعل ما دخلت عليه عاماً لجميع الأفراد، بل يشمل ويعم المعهودين فقط، فمثلاً لو قال: «رأيت رجالاً فأكرمت الرجال» فإن «أل» الداخلة على «الرجال» ليست استغراقية، وإنما هي عهدية، والمعنى أكرمت الرجال الذين رأيتهم وهم معهودين معروفين.

والاسم الذي تدخل عليه «أل» ثلاثة أنواع، إليك ذكرها مع الأمثلة:

* * *

النوع الأول

قوله: **(النوع الأول: ألفاظ الجموع كالمسلمين، والمشركين، والذين).**

ش: **أقول:** النوع الأول ــ من القسم الأول وهو ما دخلت عليه

أل ــ: ألفاظ الجموع إذا دخلت عليها الاستغراقية سواء كان جمع مذكر سالم كالمسلمين والمشركين أو مؤنث سالم كالمسلمات، أو جمع تكسير كالرجال، أو اسم موصول كالذين. فكل ما سبق يفيد العموم بواسطة «أل».

فكل واحد مما سبق لفظ جمع له واحد من لفظه، فواحد المسلمين: «مسلم»، وواحد المشركين: «مشرك»، وواحد المسلمات: «مسلمة»، وواحد الرجال: «رجل»، وواحد الذين: «الذي».

وقلت ذلك؛ لأن النوع الثاني في الجمع الذي لا واحد له من لفظه.

* * *

النـوع الثانـي

قوله: (والنـوع الثاني: أسماء الأجناس ــ وهو مـا لا واحد له من لفظه كالناس، والحيوان، والماء، والتراب).

ش: **أقول**: النوع الثاني ــ من القسم الأول وهو: ما دخلت عليه أل ــ أسماء الأجناس إذا دخلت عليها أل الاستغراقية، مثل: «الناس»، و «الحيوان»، و «الماء»، و «التراب»، فكل واحد مما سبق يفيد العموم بواسطة «أل».

واسم الجنس: هو الذي لا واحد له من لفظه، فالناس لا واحد له من لفظه فلا يقال: «ناسة»، وكذلك «الحيوان» لا يقال: «حيوانة»، ولا يقال: «ماءة»، ولا يقال «ترابة»، هذا لا يمكن؛ لأنها تقصر على جنس مدلولها فقط.

وكون الجمع المعرف بأل يفيد العموم في النوعين السابقين هذا على رأي الجمهور، وسيأتي خلاف الجبائي في ذلك.

* * *

النــوع الثالـث

قوله: (والنوع الثالث: لفظ الواحد كالسارق، والسارقة، والزانية، والزاني، و ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ...﴾ [العصر: ٢]).

ش: أقول: النوع الثالث ـ من القسم الأول وهو الاسم الذي دخلت عليه أل ـ: اسم المفرد إذا دخلت عليه أل الاستغراقية مثل: «السارق» و «السارقة»، و «الزانية»، و «الزاني»، و «الإنسان».

فكل ما سبق يفيد العموم بواسطة أل فيعم جميع السارقين، والسارقات، والزناة، والزانيات، وجميع من يطلق عليه إنسان.

وكون المفرد المحلَّى بأل يفيد العموم، هذا رأي ابن قدامة هنا، وكثير من العلماء، وأقوى أدلتهم على ذلك صحة الاستثناء من المفرد المحلى بأل، والاستثناء دليل أن المستثنى منه عام، وقد ورد ذلك في قوله تعالى: و ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [العصر: ٢، ٣] فقد استثنى الله سبحانه هذا الجم الغفير وهم المؤمنون، من «الإنسان» وهو مفرد محل بأل، وسيأتي بيان ذلك.

وخالف في ذلك بعض العلماء كفخر الدين الرازي، وقالوا: إن المفرد المحلى بأل لا يفيد العموم ـ وسيأتي ذكر ذلك إن شاء الله ـ.

وهناك نوع رابع وهو: المثنى المحلى بأل، كقوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] أي: جميع الأختين، سواء كانتا أختين حرتين، أو أمتين.

هذا هو القسم الأول من صيغ وألفاظ العموم وهو: كل اسم دخلت عليه أل الاستغراقية سواء كان جمعاً أو مثنى، أو مفرداً.

* * *

القسم الثاني

قوله: (القسم الثاني ـ من ألفاظ العموم ـ : ما أضيف من هذه الأنواع الثلاثة إلى معرفة، كعبيد زيد، ومال عمرو).

ش: أقول: القسم الثاني ـ من أقسام صيغ وألفاظ العموم ـ : النكرة المضافة إلى معرفة، سواء كانت النكرة جمعاً، أو مفرداً.

فالنكرة متى ما أضيفت إلى معرفة فإنها تفيد العموم بواسطة الإضافة.

مثال اسم الجمع المنكر المضاف إلى معرفة: «رجال هذه المدينة» و «مسلمي المدينة» و «عبيد زيد».

ومثال اسم الجنس المنكر المضاف إلى معرفة: «مال زيد»، و «ناس هذه المدينة».

ومثال اسم المفرد المنكر المضاف إلى معرفة: «سارق هذه المدينة» «زاني هذه المدينة».

وبعض من ذهب إلى أن المفرد المحلى بأل يفيد العموم اعترض على ذلك وقال: إن المفرد المنكر المضاف إلى معرفة لا يفيد العموم.

وهذا غير صحيح، فإن المفرد المعرف يفيد العموم مطلقاً سواء كان معرفاً بأل، أو بالإضافة، ولا دليل على التفريق بينهما، إذ كل واحد منهما يفهم منه العموم.

فلا فرق بين قولنا: «اقطع يد السارق»، وبين قولنا: «اقطع يد سارق هذه المدينة»، فالمثال الأول يعم جميع السارقين في أي مدينة، والمثال الثاني يعم جميع السارقين في هذه المدينة فقط.

* * *

القسم الثالث

قوله: (القسم الثالث: أدوات الشرط كمن فيمن يعقل، وما فيما لا يعقل، وأي في الجميع، وأين، وأيان في المكان، ومتى في الزمان ونحوه، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٣]، ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: ٩٦]، ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [النساء: ٧٨]، وقوله عليه السلام: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها»...).

ش: أقول: القسم الثالث ــ من أقسام صيغ وألفاظ العموم ــ: أدوات الشرط والاستفهام فإنها للعموم سواء استعملت للعقلاء، أو لغير العقلاء، فمثال «مَنْ» الشرطية: قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٣] وهو هنا للعقلاء.

ومثال «ما» الشرطية: قوله تعالى: ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: ٩٦]، وهي هنا لغير العقلاء.

ومثال «من» الاستفهامية: قولنا: «من عندك؟»، وهي هنا للعقلاء.

ومثال «ما» الاستفهامية: قولنا: «ما عندك من البهائم؟» وهي هنا لغير العقلاء.

و «أيّ» تستعمل للعقلاء، وغير العقلاء.

مثال «أي» الشرطية المستعملة للعقلاء: قولنا: «أي رجل رأيته أكرمه» وقوله عليه الصلاة والسلام: «أيما امرأة نكحت نفسها فنكاحها باطل».

ومثال «أي» الشرطية المستعملة لغير العقلاء: قولنا: «أي بهيمة رأيتها فاشترها».

ومثال «أي» الاستفهامية المستعملة للعقلاء: قولنا: «أي العلماء قابلت؟».

ومثال «أي» الاستفهامية المستعملة لغير العقلاء، قولنا: «أي الدواب ركبت؟».

و «أيُّ» عامة فيما تضاف إليه من الأشخاص والأزمان والأمكنة والأحوال.

و «أين» المكانية سواء كانت شرطية، أو استفهامية.

مثال «أين» الشرطية: قوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [النساء: ٧٨].

ومثال «أين» الاستفهامية: قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ [التكوير: ٢٦].

و «أيان» الزمانية.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا﴾ [الأعراف: ١٨٧].

و «متى» الزمانية تستعمل شرطية، واستفهامية.

مثال «متى» الشرطية: قولنا: «متى تجلس أجلس».

ومثال «متى» الاستفهامية: قولنا: «متى تزورني؟».

فهذه كلها تفيد العموم.

* * *

القسم الرابع

قوله: (القسم الرابع: كل وجميع، كقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، و ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ [الأعراف: ٣٤]، و ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]).

ش: أقول: القسم الرابع ــ من أقسام ألفاظ وصيغ العموم ــ «كل» و «جميع» مثل الأمثلة التي ذكرها ابن قدامة وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنتَصِرٌ ۝٤٤﴾ [القمر: ٤٤].

والفرق بين «كل» و «جميع»:

أن «كل» تقتضي الاستغراق والعموم مطلقاً سواء أضيفت إلى نكرة نحو قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥].

أو أضيفت إلى معرفة وهي جمع نحو قولنا: «كل الرجال».

أو أضيفت إلى معرفة وهي مفرد نحو قولنا: «كل غزال جميل».

ولذلك كانت «كل» أصرح صيغ العموم؛ لشمولها العاقل وغيره، والمذكر والمؤنث، والمفرد، والمثنى، والجمع، وسواء ذكر المضاف إليه وكما سبق، أو حذف المضاف نحو قوله تعالى: ﴿كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥].

أما «جميع» فهي مثل «كل» إلاَّ أنها لا تضاف إلاَّ إلى معرفة فقط فتقول: «جميع الرجال»، لكن لا يجوز أن تقول: «جميع رجل».

* * *

القسم الخامس

قوله: (القسم الخامس: النكرة في سياق النفي، كقوله تعالى: ﴿وَلَمْ

تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ ﴾ [الأنعـام: ١٠١]، و ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ ﴾ [البقرة: ٢٥٥]).

ش: **أقول**: القسم الخامس ــ من أقسام ألفاظ وصيغ العموم ــ: النكرة في سياق النفي، مثل الأمثلة التي ذكرها ابن قدامة هنا.

والنكرة في سياق النفي تفيد العموم مطلقاً، أي: سواء باشر العامل النكرة كقولنا: «ما أحد قائماً»، أو كانت النكرة في سياق النفي ولم يباشرها كقولنا: «ليس في الدار رجل».

وكذلك النكرة في سياق النهي تفيد العموم؛ لأن النهي في معنى النفي ومثاله: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤].

وتفيد النكرة في سياق النفي والنهي العموم وضعاً، أي: أن اللفظ وضع لسلب كل فرد من الأفراد عن طريق دلالة المطابقة ــ والمطابقة هي دلالة اللفظ على تمام مسماه.

وهذا هو الصحيح؛ بدليل صحة الاستثناء في هذه الصيغة بالاتفاق فتقول: «ما قام أحد إلا زيد».

وقيل: إن النكرة في سياق النفي والنهي أفادت العموم عن طريق دلالة الملازمة.

واعلم: أن النكرة في سياق النفي قسمان:

القسم الأول: مقيس.

القسم الثاني: مسموع.

أما القسم الأول: ــ وهو المقيس ــ فهو المطرد في كل نكرة في سياق

النفي مع «لا» التي هي لنفي الجنس مبنية نحو: «لا رجل في الدار»، ومعربة منصوبة نحو: «لا سابق إبل لك»، وقولهم: «لا ثالم عرض لك».

أما القسم الثاني: ــ وهو المسموع ــ هو ما عدا ذلك، وهي الكلمات المحفوظة عن اللغويين وهي تحفظ ولا يقاس عليها، وهي قد نقلها ابن السكيت النحوي ــ في كتاب «إصلاح المنطق» ــ ، وكذلك نقلها كراع النمل ــ علي بن الحسن النحوي في كتابه «المنتخب والمجرد في اللغة ــ وهي: الصيغ التالية:

الأولى: «ما بالدار أحد»، وليس المقصود هو واحد العدد، بل هذا للجنس، فهو اسم لمن يصلح أن يخاطب، يستوي فيه الواحد والجمع، والمؤنث كما قال الجوهري ــ في الصحاح ــ .

الثانية: «لا صافر»: اسم فاعل من الصفير.

الثالثة: «لا وابر»: وهو صاحب وبر، مثل «لابن» و «تامر» أي صاحب لبن وتمر.

الرابعة: «لا عريب»: فعيل بمعنى فاعل، أي: معرب عما في نفسه وقيل: معناه: ما فيها من ينسب إلى يعرب بن قحطان.

الخامسة: «ولا كتيع»: فعيل بمعنى فاعل، وهو مأخوذ من التكتع الذي هو الاجتماع، ومنه في أسماء التوكيد: «أكتعون».

السادسة: لا دُبِّي» ــ بضم الدال وكسر الباء مع تشديدها، أي: ليس فيها من يدب ــ .

السابعة: «ولا دبِّيح»، والمقصود به: المتلون.

الثامنة: «ولا نافخ ضرمه»، أي: ما فيها من يوقد النار.

التاسعة: «لا ديَّار» نسبة إلى الدار، وأصله من لفظ «درتُ».

العاشرة: «لا طوري» نسبة إلى الطور الذي هو الجبل.

الحادية عشرة: «لا تومُري» نسبة إلى التامور وهو دم القلب.

الثانية عشرة: «ما بها لاعي قرو»، أي: ما بها من يلحس عسّاً من قدح و «العس» هو القدح.

الثالثة عشرة: «لا إرم» والإرم الساكن، أو الهالك.

الرابعة عشرة: «لا داع»، أي: ما بها أحد يدعو أحداً.

الخامسة عشرة: «لا مجيب»، أي: ما بها أحد يجيب أحداً.

السادسة عشرة: «لا أنيس»، أي: ما بها أحد يؤنس به.

السابعة عشرة: «لا ناهق»، أي: ما بها أحد ينهق، وهو الحمار.

الثامنة عشرة: «لا نابح»، أي: ما بها أحد ينبح وهو الكلب.

التاسعة عشرة: «لا ثاغ»، أي: ما بها أحد يثغ وهي الشاة.

العشرون: «لا راغ»، أي: ما بها أحد يرغي وهو البعير.

الواحد والعشرون: «لا دعوي» بضم الدال، وتسكين العين وكسر الواو مع تشديدها ــ مأخوذ من الدعوة للطعام ــ .

الثانية والعشرون: «ما بها طوى»، أي: ما بها أحد يطوي.

الثالثة والعشرون: «ما بها عاين»، أي: صاحب عين.

الرابعة والعشرون: «مالي منه بد»، أي: مالي منه انفكاك.

هذه أهم الكلمات المحفوظة في النكرة في سياق النفي، وهي تحفظ ولا يقاس عليها، وهي تستعمل للنفي العام.

* * *

بقيـة الصيـغ

هناك صيغ أخرى لم يذكرها ابن قدامة ـ هنا ـ مع أنه أشار إليها ـ فيما بعد ـ في الاستدلال على أن تلك الصيغ التي ذكرها تفيد العموم.

منها: الاسم الموصول سواء كان مفرداً كالذي، والتي، أو مثنى كاللذين نحو قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَـٰنِهَا مِنكُمْ ﴾ [النساء: ١٦]، أو جمعاً كالذين نحو قوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ ﴾ [الأنبياء: ١٠١]، وقوله: ﴿ وَٱلَّـٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ ﴾ [الطلاق: ٤].

ومنها: «لفظ سائر» التي هي مشتقة من سور المدينة، أي: الشامل.

أما «سائر» التي بمعنى الباقي فليست من صيغ العموم كقوله ﷺ: «وفار اختر منهم أربعاً وفارق سائرهن»، أي: باقيهن.

ومنها: واو الجمع نحو قوله: ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [البقرة: ٤].

وصيغ العموم كثيرة جداً قد أوصلها شهاب الدين القرافي إلى مائتين وخمسين صيغة، وذلك في كتابه: «العقد المنظوم في الخصوص والعموم»، ولكن كلها ترجع إلى ما ذكر هنا.

* * *

أكمل صيغ العموم

قوله: **(قال البستي: الكامل في العموم هو: الجمع).**

ش: **أقول:** أكمل صيغة من صيغ العموم السابقة هي: الجمع المعرف بأل مثل: «المسلمين» و «المسلمات» و «الرجال».

قال ذلك أبو سليمان الخطابـي البستي اللغوي المحدث صاحب كتاب «معالـم السنن» و «غريب الحديث».

* * *

دليـل ذلـك

قوله: **(لوجود صورته ومعناه، وما عداه قاصر في العموم؛ لأنه بصيغته إنما يتناول واحداً لكنه ينتظم جمعاً من المسميات معنى، فالعموم قائم بمعناها، لا بصيغتها).**

ش: **أقول**: الدليل على أن لفظ «الجمع» هو أكمل وأقوى صيغة للعموم: أن العموم قد استفدناه من صورته وهو لفظه.

واستفدناه أيضاً من معناه، فهو قد دل على العموم من جهتين.

فمثلاً: «الرجال» لفظه متعدد، ومعناه متعدد.

أما غير «الجمع» من صيغ العموم فهو أضعف من «الجمع»؛ وذلك لأنا استفدنا العموم منه من جهة واحدة فقط، هي المعنى.

فلو نظرنا إلى أدوات الشرط مثلاً كقولنا: «من دخل داري فأكرمه»، أو المفرد المحلى بأل كقولنا: «أكرم الرجل»، أو النكرة في سياق النفي كقولنا: «ما رأيت أحداً»، فإن هذه الصيغ تناولت واحداً بلفظها، لكن لو نظرنا إلى معناها فإنها تناولت عدداً من المسميات لأنها أفادت العموم.

فالعموم ــ إذن ــ استفدناه من معناها، لا من لفظها وصيغتها.

لذلك تجد بعض العلماء قال: لا يجوز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد إذا كانت الصيغة هي: «الجمع» وذلك لقوته؛ حيث استفدنا العموم من جهتين، فلا نقوى على تخصيصه.

أما إذا كانت الصيغة غير الجمع فيجوز أن يخصص العام إلى أن يبقى واحد؛ لضعفه.

وسيأتي هذا الكلام ـ إن شاء الله تعالى ـ .

* * *

المذهب الثاني

قوله: (واختلف الناس في هذه الأقسام الخمسة فقالت الواقفية لا صيغة للعموم، بل أقل الجمع داخل فيه بحكم الوضع، وفيما زاد عليه فيما بين الاستغراق وأقل الجمع مشترك كاشتراك لفظ النفر بين الثلاثة والخمسة، وحكي نحو ذلك عن محمد بن شجاع الثلجي).

ش: أقول: المذهب الثاني: لا صيغة للعموم خاصة به تدل عليه، ولم توضع تلك الصيغ والألفاظ ـ السابقة الذكر ـ لعموم ولا لخصوص ولا تحمل على أحدهما إلاَّ بقرينة تدل على مراد المتكلم بها.

وأقل الجمع ـ وهو الثلاثة كما سيأتي بيانه ـ داخل تحت تلك الألفاظ والصيغ بسبب ضرورة صدق اللفظ بحكم الوضع، وهو بالإضافة إلى الاستغراق للجميع، أو الاقتصار على أقل الجمع، أو تناول صنف، أو عدد بين الأقل والاستغراق مشترك يصلح لكل واحد من الأقسام مثل: اشتراك لفظ «النفر» بين الثلاثة والخمسة؛ لأنه يصلح لكل واحد منهم، فليس مخصوصاً في الوضع بعدد، وإن كنا نعلم أن أقل الجمع لا بدَّ منه؛ ليجوز إطلاقه.

فمثلاً: لو قلت: «زارني نفر من زملائي» فإن السامع يفهم أن الذي زار: إما ثلاثة، أو أربعة، أو خمسة، فقط؛ لأن الثلاثة تسمَّى نفراً، والأربعة تُسمَّى نفراً إلى الخمسة فلفظ «النفر» مشترك بين هذه الأعداد.

لكن السامع متأكد أن «الثلاثة» داخلة بحكم الوضع؛ حيث إن لفظ «النفر» يصدق على أكثر من اثنين إلى الخمسة، أما ما فوق «الثلاثة» فهو قد شك فيه فيحتاج إلى دليل يدخله.

فكذلك هنا فإنه إذا قيل: «زارني الرجال» فإن السامع يفهم أن أقل الجمع داخل فيه بسبب ضرورة صدق اللفظ بحكم الوضع، أما ما زاد عليه كالأربعة والخمسة، والعشرة والعشرين إلى ما لا نهاية له فهو مشكوك فيه فيبقى اللفظ مشترك بين أمور ثلاثة: «أقل الجمع»، و «الاستغراق»، و «ما بينهما من الأعداد والمقادير».

وهذا قد نسبه إمام الحرمين ـ في البرهان ـ إلى أبـي الحسن الأشعري.

وقال محمد بن شجاع الثلجي الحنفي: «إن هذه الألفاظ تقتضي أقل الجمع بظاهرها، ولا تحمل على ما زاد على ذلك إلاَّ بدليل.

وهو مذهب بعض المعتزلة والمتكلمين.

وهناك قول آخر لأبـي الحسن الأشعري وهو: «أنه كان يقول: لا أحكم بالاشتراك، ولا أدري للصيغ مجملاً، ولا مفصلاً، ولا مشتركاً» نقله إمام الحرمين ـ في البرهان ـ عنه.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: (قالوا).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم الواقفية ـ على أنه لا صيغة للعموم، وأن تلك الصيغ لم توضع للعموم ولا الخصوص، بأدلة، هي كما يلي:

الدليـل الأول

قوله: **(لأن أقل الجمع مستيقن، وفيما زاد مشكوك: يحتمل أن يكون مراداً، وأن لا يكون مراداً، فيحمل على اليقين)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ للواقفية ــ : إنا تيقنا وتأكدنا وقطعنا من دخول أقل الجمع ــ وهو: الثلاثة ــ تحت تلك الألفاظ والصيغ السابقة، وذلك بسبب ضرورة صدق اللفظ بحكم الوضع.

أي: أن اللفظ لا بدَّ أن يصدق على جمع فيحمل على أقل ما يطلق عليه اسم الجمع.

أما ما زاد على أقل الجمع فنحن نشك في دخوله ــ والشك هو: تساوي الطرفين ــ فيحتمل أن يكون ما زاد على أقل الجمع مراداً وداخلاً ويحتمل أن لا يكون مراداً ولا يكون داخلاً، وإذا تساوى الاحتمالان وجب التوقف حتى يأتي دليل من خارج يرجح أحدهما.

أما أقل الجمع ــ وهو الثلاثة ــ فنحمل اللفظ عليه؛ لأنا تيقنا من دخوله.

* * *

الدليـل الثـاني

قوله: **(ولأن وضع هذه الصيغ للعموم إما أن تعلم بعقلٍ، أو بنقل، فالعقل لا مدخل له في اللغات، والنقل إما تواتر، وإما آحاد، فالآحاد لا يحتج بها والتواتر لا يمكن دعواه، ثم لو كان لأفاد علماً ضرورياً)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة الواقفية على أن تلك الألفاظ والصيغ لم توضع للعموم ــ أن كون تلك الألفاظ والصيغ موضوعة للعموم والاستغراق لا يخلو:

إما أن تعرف عن طريق العقل.

أو تعرف عن طريق النقل.

فإن زعمتم أن تلك الصيغ والألفاظ أفادت العموم عن طريق العقل فهذا باطل؛ لأن العقل لا مدخل له في إثبات اللغات؛ وذلك لأن اللغات لا تثبت إلاَّ بالنقل.

وإن زعمتم أن تلك الصيغ والألفاظ أفادت العموم عن طريق النقل فهذا باطل ـ أيضاً ـ ؛ لأن النقل قسمان: «آحاد» و «تواتر».

فإن زعمتم أن تلك الصيغ والألفاظ أفادت العموم عن طريق الآحاد فبطلانه ظاهر؛ لأن الآحاد لا يحتج بها على إثبات القواعد الأصولية؛ لأن القواعد قطعية، والآحاد لا يفيد إلاَّ الظن، والظني لا يقوى على إثبات القطعي.

وإن زعمتم أن تلك الصيغ والألفاظ أفادت العموم عن طريق التواتر فهو باطل ـ أيضاً ـ لأمرين:

أولهما: أنه لا يمكنكم أن تدعوا أن التواتر هو الذي دل على أن تلك الصيغ تفيد العموم؛ وذلك لقلته وندرته.

ثانيهما: أنه لو ثبت أن تلك الصيغ أفادت العموم عن طريق التواتر لعلمناه ضرورة كما علمتموه؛ لأن المتواتر هو ما علم ضرورة لكل الناس، لا أن تعلمه طائفة دون أخرى.

فبان أنه لا طريق إلى العلم بأن تلك الألفاظ والصيغ تفيد العموم، فبطل قولكم: إنها تفيد العموم.

* * *

الدليـل الثـالث

قوله: (ولأنا لما رأينا العرب تستعمل الألفاظ المشتركة في جميع مسمياتها قضينا بأنها مشتركة، وأن من ادعى أنها حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر كان متحكماً، وهذه الصيغ تستعمل في العموم والخصوص، بل استعمالها في الخصوص أكثر في الكتاب والسنة، وليس أحدهما أولى من الآخر، فهما قولان متقابلان فيجب تدافعهما، والاعتراف بالاشتراك).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من أدلة الواقفية على أن تلك الصيغ لا تفيد العموم ـ أنا لما رأينا وتتبعنا كلام العرب وجدناهم يستعملون هذه الألفاظ والصيغ للعموم تارةٍ، ويستعملونها للخصوص تارةً أخرى، والأصل في الاستعمال الحقيقة، فيدل ذلك أن تلك الألفاظ مشتركة بين العموم والخصوص، وإذا كانت مشتركة بين العموم والخصوص فلا يجوز لكم أن تجعلوها حقيقة في العموم، مجاز في الخصوص إلاَّ بدليل؛ لأنه من حمل اللفظ المشترك على أحد معنييه بدون دليل كان متحكماً ـ أي: ادعى شيئاً بلا دليل ـ .

بل لو دققنا النظر في الكتاب والسنة لوجدنا أن تلك الصيغ والألفاظ استعملت للخصوص أكثر من استعمالها للعموم حتى توصل العلماء إلى قاعدة وهي: «ما من عام في الفروع إلاَّ وقد خُصِّص».

وإذا ترجح عندنا أنها تستعمل للخصوص أكثر من استعمالها للعموم.

وترجح عندكم أن استعمالها للعموم أكثر من استعمالها للخصوص فليس أحد القولين أولى من الآخر.

أي: من قال: إنها حقيقة في العموم مجاز في الخصوص ليس أولى من قول القائل: إنها حقيقة في الخصوص مجاز في العموم.

إذن: هما قولان متقابلان متساويان لا يرجح أحدهما على الآخر فيجب أن يدفع أحدهما الآخر، وإذا دفع أحدهما الآخر نتج أن تلك الألفاظ والصيغ مشتركة بين العموم والخصوص.

* * *

الدليل الرابع

قوله: (ولأنه يحسن الاستفهام، فلو قال: «من دخل داري فأعطه درهماً» حسن أن يقول: «وإن كان فاسقاً»، ولو عم اللفظ لما حسن أن يستفسر).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ من أدلة الواقفية على أن تلك الصيغ لا تفيد العموم ـ: أنه لو كانت تلك الألفاظ والصيغ مفيدة للعموم لفهم العموم وعمل على ذلك، ولما حسن الاستفهام والاستفسار.

ولكن الواقع أنه يحسن الاستفهام في تلك الصيغ فيستفسر هل أريد به البعض أو الكل؟ فمثلاً لو قال السيد لعبده: «من دخل داري فأعطه درهماً» فإنه يحسن من العبد أن يسأل ويقول: «وإن كان الداخل فاسقاً هل أعطيه أو لا؟».

فلو كان اللفظ عاماً بتلك الصيغة ـ وهي «من» الشرطية ـ لعمل على ذلك وأعطى كل داخل، سواء كان فاسقاً أو غير فاسق.

ولكن هذا السؤال حسن بدليل أن السيد أجابه وقال له: «لا أو نعم» فلو كان اللفظ عاماً لوبخه وذمه على هذا السؤال.

مثال آخر: لو قال السيد لعبده: «من أخذ مالي فاقتله» فإنه يحسن العبد أن يقول: «وإن كان الآخذ أباك، أو ولدك؟»، فيقول السيد: «نعم أو لا».

فلو كانت «مَنْ» الشرطية تفيد العموم لاستحق العبد اللوم والذم والعقوبة؛ لأنه لم يمتثل الأمر العام فوراً وبدون استفسارات، ولكن الواقع أن السيد أجابه، ولم يلمه ولم يذمه.

فهذا يدل على أنها لا تفيد العموم، ولا يفهم منها معنى معين إلاَّ بعد عدة استفهامات، وهذا هو المشترك.

هذه أدلة الواقفية في صيغ العموم على ما ذهبوا إليه.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول ـــ وهم الجمهور ـــ

قوله: **(ولنا دليلان)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ على أن للعموم صيغة في اللغة، موضوعة له، تدل على العموم حقيقة ـ وهي صيغ العموم السابقة الذكر ـ بدليلين عامين شاملين لجميع صيغ العموم، هما:

الدليل الأول

قوله: **(أحدهما: إجماع الصحابة فإنهم مع أهل اللغة بأجمعهم أجروا ألفاظ الكتاب والسنة على العموم إلاَّ ما دل على تخصيصه دليل فإنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص، لا دليل العموم)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على أن للعموم صيغة في اللغة موضوعة وهي تلك الصيغ والألفاظ السابقة ـ: إجماع الصحابة، وإجماع أهل اللغة على أن للعموم صيغة، وأن تلك الصيغ والألفاظ تستعمل للعموم. بيان ذلك:

أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ وهم من بلغاء العرب وفصحائهم كانوا يحملون ويجرون تلك الألفاظ والصيغ ــ السابقة الذكر ــ على العموم إذا وردت في الكتاب والسنة إلاَّ إذا وردت قرينة تخصص ذلك فإنهم يخصصونها بذلك.

وكانوا ــ رضي الله عنهم ــ لا يفكرون في أنها تفيد العموم؛ ولا يطلبون دليل ذلك؛ لأن إفادتها للعموم معلوم لديهم.

ولكنهم كانوا ــ في اجتهاداتهم واستدلالاتهم ــ يطلبون دليل التخصيص ليخصوا به العموم فإن وجدوه خصصوا به تلك الصيغ والألفاظ، وإن لم يجدوا دليل التخصيص: أجروها وحملوها على أصلها وهو: العموم.

وكانوا يفعلون ذلك دون أن ينكر بعضهم على بعض، أو أن ينكر أهل اللغة عليهم، فكان إجماعاً سكوتياً منهم على أن تلك الصيغ والألفاظ دلت بالوضع على العموم.

وقد استعملوا تلك الألفاظ والصيغ السابقة على أنها تفيد العموم في وقائع كثيرة، منها ما يلي:

* * *

الواقعة الأولى

قوله: (فعملوا بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾ [النساء: ١١]، واستدلوا به على إرث فاطمة حتى قال أبو بكر ــ رضي الله عنه ــ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة»).

ش: **أقول**: الواقعة الأولى ــ من الوقائع التي دلت على أن الصحابة أجروا تلك الصيغ على أنها تفيد العموم ــ: ما أخرجه البخاري ومسلم عن

عائشة ـ رضي الله عنها ـ أن فاطمة ـ رضي الله عنها ـ جاءت إلى أبـي بكر ـ رضي الله عنه ـ فطالبته بميراثها من أبيها واحتجت بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النساء: ١١]، فقال لها أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ: سمعت أباك يقول: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة».

وجه الدلالة: أن هذه الآية وردت فيها صيغة عموم ـ وهي الجمع المنكر المضاف إلى معرفة وهو الضمير في قوله: «أولادكم» ـ، فاستدلت فاطمة ـ رضي الله عنها ـ بهذا العموم على أن كل ولد يرث من أبيه، وهي ابنة الرسول ﷺ فذهبت ـ على هذا ـ تطلب حقها من خليفة المسلمين: أبـي بكر ـ رضي الله عنه ـ، فلم ينكر أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ هذا العموم، بل أقرها على هذا الفهم، بدليل أنه أورد لها ما يخصصه وهو ما رواه عن النبـي ﷺ أنه قال: «نحن الأنبياء لا نورث...»، والمعنى: أن جميع الأولاد يرثون من آبائهم إلاَّ أولاد الأنبياء فإنهم لا يرثون أصلاً.

وسمع بذلك بقية الصحابة فلم ينكروا ذلك، فكان فهم فاطمة العموم من الجمع المنكر المضاف إلى معرفة قد اتفق عليه.

* * *

الواقعة الثانية

قوله: (وأجروا ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، و ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ [النور: ٢]، و ﴿وَمَن قُتِلَ مَظۡلُومًا﴾ [التوبة: ٣٣]، و ﴿وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ [البقرة: ٢٧٨]، و ﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ﴾ [النساء: ٢٩]، و ﴿لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ﴾ [المائدة: ٩٥]، و «لا تنكح المرأة على عمتها» و «من أغلق بابه فهو آمن» و «لا يرث القاتل» وغير ذلك مما لا يحصى على العموم).

ش: **أقول**: الواقعة الثانية ـ من الوقائع التي دلت على أن الصحابة أجروا تلك الصيغ على العموم ـ : أن تلك الصيغ والألفاظ وردت في الكتاب والسنة، فأجروها على العموم في الفتوى والعمل دون نكير، وإليك بيان ذلك:

فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، و ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ [النور: ٢]، ورد فيه مفرد محلى بأل، وعمل الصحابة على أنه يفيد العموم، أي: أن جميع السارقين وجميع السارقات تقطع أيديهم.

وكذلك جميع الزناة وجميع الزانيات يجلدون إذا كانوا غير محصنين ويرجمون إذا كانوا محصنين، هذا إذا توفرت شروط كل من السرقة والزنا.

وقوله: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ [الإسراء: ٣٣]، ورد فيه «من» الشرطية، فعمل الصحابة على أنها تفيد العموم، أي: كل من قتل مظلوماً فحكمه هكذا، دون تفريق.

وقوله: ﴿وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ [البقرة: ٢٧٨]، ورد فيه ثلاث صيغ للعموم هي:

١ ـ واو الجمع في قوله: «وذروا».

٢ ـ اسم الموصول في قوله: «ما بقي».

٣ ـ اسم المفرد المحال بأل من قوله: «الربا».

فعمل الصحابة على أن كل ذلك يفيد العموم، وكان المعنى: ليذر جميعكم كل ما بقي من جميع أنواع الربا.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، ورد فيه صيغتان هما:

١ ـ واوا الجمع في قوله: «لا تقتلوا».

٢ ــ الجمع المنكر المضاف إلى معرفة وهو: «أنفسكم».

فعمل الصحابة على أن ذلك عام في جميع ما ورد، وكان المعنى: لا يجوز لكل واحد منكم أن يقتل نفسه.

وقوله: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ﴾ [المائدة: ٩٥]، ورد فيه صيغتان هما:

١ ــ واو الجمع في قوله: «لا تقتلوا».

٢ ــ المفرد المحلى بأل في قوله: «الصيد».

فعمل الصحابة على أن ذلك عام، ويكون المعنى: لا يقتل أي واحد منكم أيَّ صيد وهو في حال تلبسه بالإحرام.

وقوله عليه السلام: «ولا تنكح المرأة على عمتها» ورد فيه صيغتان:

١ ــ المفرد المحلى بأل وهو في قوله: «المرأة».

٢ ــ المفرد المنكر المضاف إلى معرفة ــ وهو الضمير ــ في قوله: «عمتها».

فعمل الصحابة على أن ذلك يفيد العموم، فيكون المعنى: لا يجوز أن تُنكح أي امرأة على أي عمة لها من عماتها.

وقوله: «من أغلق بابه فهو آمن» ورد فيه صيغتان هما:

١ ــ «مَنْ» الشرطية.

٢ ــ المفرد المنكر المضاف إلى معرفة وهو: قوله: «بابه».

فعمل الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ على أن ذلك يفيد العموم، فكان المعنى: «كل من يغلق جميع أبوابه فهو آمن».

وقوله: «لا يرث القاتل» فيه صيغة، وهي: المفرد المحلى بأل وهي: «القاتل»، فعمل الصحابة على أنه يفيد العموم، فكان المعنى: لا يرث جميع القاتلين مورثيهم.

والحاصل: أن الصحابة أجروا هذه النصوص التي ورد فيها تلك الصيغ والألفاظ على العموم وأفتوا بذلك وعملوا عليه، دون نكير من أحدٍ فصار إجماعاً.

* * *

الواقعة الثالثة

قوله: (ولما نزل قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ٩٥]، قال ابن أم مكتوم: إني ضرير البصر، فنزل: ﴿غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥]، فعقل الضرير وغيره من عموم اللفظ).

ش: **أقول**: الواقعة الثالثة ــ من الوقائع التي دلت على أن الصحابة أجروا تلك الصيغ والألفاظ على العموم ــ : ما أخرجه البخاري، والترمذي، والنسائي، وأحمد، عن البراء بن عازب ــ رضي الله عنه ــ أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ﴾ [النساء: ٩٥].

وسمع بهذه الآية عبد الله بن أم مكتوم فذهب إلى النبي ﷺ وقال: إني ضرير البصر، فنزل قوله تعالى: ﴿غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥].

وجه الدلالة: أن سبب ذهاب ابن أم مكتوم إلى النبي ﷺ هو أنه فهم وعقل من قوله: «القاعدون» العموم؛ حيث إنها جمع معرف بأل، وعلى مقتضى هذا العموم فإنه يكون داخلاً مع القاعدين كما دخل غيره مما جعله يذهب إلى النبي ﷺ ليبين له أنه ليس مع القاعدين، وإنما هو ضرير البصر لا يستطيع أن يجاهد في سبيل الله، فبعد مدة قليلة نزل استثناؤه وغيره من أولي الضرر في قوله تعالى: ﴿غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥]، فصارت الآية هكذا: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ﴾ [النساء: ٩٥].

ففهم ابن أم مكتوم العموم من الجمع المعرف بأل وهو قوله: «القاعدون»، وقد وافقه على ذلك الرسول ﷺ؛ لأنه لم ينكر عليه ذلك الفهم، بل سكت حتى نزل الاستثناء، والاستثناء دليل على أن المستثنى منه عام، ولم ينكر ذلك من قبل أي واحد من الصحابة فصار إجماعاً.

* * *

الواقعة الرابعة

قوله: (ولما نزل: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، **قال ابن الزبعرى: لأخصمن محمداً، فقال له: قد عبدت الملائكة والمسيح أفيدخلون النار فنزل:** ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [الأنبياء: ١٠١]، **فعقل العموم، ولم ينكر عليه، حتى بين الله ــ تعالى ــ المراد من اللفظ**).

ش: **أقول**: الواقعة الرابعة من الوقائع التي دلت على أن الصحابة أجروا تلك الصيغ على العموم ــ: ما أخرجه الحاكم في المستدرك، والواحدي في أسباب النزول، والزمخشري في الكشاف وغيرهم عن ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ أنه قال: آية لا يسألني عنها الناس لا أدري أعرفوها فلم يسألوا عنها؟، أم جهلوها فلم يسألوني عنها؟ قيل: ما هي قال: لما نزلت: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، شق على قريش فقالوا: شتم آلهتنا، فجاء ابن الزبعرى فقال: ما لكم؟ قالوا: شتم آلهتنا قال: فما قال؟ قالوا: قال ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، قال: ادعوه لي، فلما دعي رسول الله ﷺ قال: يا محمد هذا شيء خاص لآلهتنا، أو لكل من عبد من دون الله؟ قال: «لا، بل بكل من عبد من دون الله»، فقال ابن

الزبعرى: خصمت ورب هذه البنية ـ يعني الكعبة ـ : ألست تزعم أن الملائكة عباد صالحون، وأن عيسى عبد صالح، وأن عزيزاً عبد صالح؟ قال: «بلى»، قال: فهذه بنو مليح يعبدون الملائكة، وهذه النصارى يعبدون عيسى، وهذه اليهود يعبدون عزيراً، فصاح أهل مكة، وسكت النبي ﷺ برهة حتى أنزل الله ـ تعالى ـ قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنۡهَا مُبۡعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١]، وأتي بذلك للاستدلال على أن «ما» الشرطية الواردة في قوله: ﴿إِنَّكُمۡ وَمَا تَعۡبُدُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، تفيد العموم، والتقدير: «ما تعبدون من دون الله فأنتم وهم حصب جهنم»، أو التقدير: «ما تعبدون من دون الله فالعابدون والمعبودون حصب جهنم».

وقيل: إن «ما» هنا موصولة أفادت العموم والتقدير: إنكم والذي تعبدون من دون الله حصب جهنم.

والاستدلال بالآية على أن «ما» للعموم من وجوه:

الوجه الأول: فهم ابن الزبعرى العموم منها، وابن الزبعرى حجة في اللغة؛ حيث إنه شاعر، والشاعر يعرف الألفاظ العربية واستعمالاتها واشتقاقاتها.

وبناءً على ذلك فهم أن «ما» يدخل تحتها العابدون والمعبودون الذين ذكرهم أثناء محاورته مع النبي ﷺ.

الوجه الثاني: صياح كفار قريش وفرحهم، حيث فهموا ما فهمه ابن الزبعرى ولكنه نبههم على ذلك؛ لأنه يعرف ذلك من عادات القبائل والأمم بحكم وظيفته كشاعر، يجوب الديار، وينقل الأخبار والأشعار.

الوجه الثالث: سكوت النبي ﷺ فهذا إقرار منه ـ عليه السلام ـ على

أن «ما» تفيد العموم، وأنه يدخل تحتها كل ما ذكره ابن الزبعرى والنبي ﷺ لا يقر على إظهار الحجة على الله ـ تعالى ـ في كتابه وإفحام أنبيائه مع قدرته على الجواب على ذلك.

الوجه الرابع: نزول الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُو۟لَـٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١].

فهذه الآية الأخيرة خصصت عموم لفظ «ما» الوارد في قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، وبذلك خرج الملائكة، وعيسى، وعزيز من العموم، فبان أن المراد من الآية الأولى: من لم تسبق منه الحسنى فخصه بذلك.

وقد وافق على ذلك بعض من حضر من الصحابة، ولم ينكروا ما حدث فكان إجماعاً، قال القرطبي ـ في تفسيره ـ: هذه الآية أصل في القول بالعموم، وأنه له صيغاً مخصوصة خلافاً لمن قال: ليست له صيغة موضوعة للدلالة عليه، وهو باطل بما دلت عليه هذه الآية وغيرها، فهذا عبد الله بن الزبعرى قد فهم أن «ما» للعموم وأنه يدخل تحتها جميع من عُبد وذلك في جاهليته، ووافقه على ذلك قريش، وهم العرب الفصحاء واللسن البلغاء، ولو لم تكن للعموم لما صح أن يستثنى منها، وقد وجد ذلك، فهي للعموم، وهذا واضح.

* * *

اعتراض على ذلك

اعترض على الوجه الثالث ـ من وجوه الاستدلال ـ باعتراض مفاده: أن النبي ﷺ لم يسكت، بل قال له: يا غلام ما أجهلك بلغة قومك لأني قلت: «وما تعبدون» و «ما» لغير العاقل، ولم أقل: «ومن تعبدون».

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن هذه الرواية ليست صحيحة، قال ابن حجر ـ في تخريج أحاديث الكشاف ـ: إنه اشتهر على ألسنة كثير من علماء العجم وفي كتبهم، وهو لا أصل له، ولم يوجد في كتب الحديث مسنداً، ولا غير مسند، والوضع عليه ظاهر، والعجب ممن نقله.

الوجه الثاني: أن في هذه الرواية ما يكذبها؛ حيث ذكر اصطلاحات لم تكن على عهد رسول الله ﷺ ولا عهد الصحابة وهو: أن «ما» لغير العاقل، وأن «من» للعاقل.

الوجه الثالث: أنه لو قال النبي ﷺ ذلك لما احتيج إلى إنزال الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ. . .﴾ [الأنبياء: ١٠١].

تنبيه: ـ ابن الزِّبِعْرَى ـ بكسر الزاي وتشديدها، وفتح أو كسر الباء، ونقلهما المحدثون الذين اعتنوا في كتب أسماء الرجال وتسكين العين، وفتح الراء.

وهو: عبد الله بن الزبعرى بن قيس بن عدي القرشي السهمي، كان من أشعر قريش، وكان شديداً على المسلمين، ثم أسلم بعد الفتح واعتذر إلى رسول الله ﷺ بأبيات من الشعر قال فيها:

إنـي لمعتـذر إليـك مـن التـي	أسديت إذ أنا في الضلال أهيم
أيـام تـأمـرنـي بـأغـوى خطـة	سهـم وتـأمـرنـي بهـا مخـزوم
وأمـد أسبـاب الهـوى ويقـودنـي	أمـر الغـواة وأمـرهـم مشـؤوم
فـاليـوم آمـن بـالنبـي محمـد	قلبـي ومخطـىء هـذه محـروم

* * *

الواقعة الخامسة

قوله: (ولما أراد أبو بكر قتال مانعي الزكاة، قال له عمر: كيف تقاتلهم وقد قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاَّ الله؟» الحديث، فلم ينكر أبو بكر احتجاجه، بل قال: أليس قد قال: «إلاَّ بحقها» والزكاة من حقها؟).

ش: أقول: الواقعة الخامسة ـ من الوقائع الدالة عل أن الصحابة فهموا من تلك الصيغ العموم ـ: أنه لما تولى أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ الخلافة، ارتد من ارتد عن الإسلام، وبعضهم امتنع من دفع الزكاة، فأراد أبو بكر ـ أن يقاتل مانعي الزكاة كما يقاتل من ارتد كلياً عن الإسلام ولم يفرق بينهم، فناقشه عمر في ذلك ـ كما أخرج ذلك البخاري ومسلم فكان عمر يقول لأبـي بكر: «كيف تقاتلهم وقد قال رسول الله ﷺ أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلاَّ الله فإذا قالوها عصموني مني دماءهم وأموالهم إلاَّ بحقها»؟ فقال أبو بكر: أليس قد قال: «إلاَّ بحقها» والزكاة من حقها؟

وأتي بذلك للاستدلال على أن اسم الجنس المعرف بأل ـ وهو الناس ـ يفيد العموم.

وجه الدلالة: أن أبا بكر وعمر اتفقا على أن «الناس» تفيد العموم. بيان ذلك:

أن عمر احتج بالحديث السابق على أنه لا يجوز قتال من قال لا إله إلاَّ الله من الناس، والذين امتنعوا عن دفع الزكاة يقولون: لا إله إلاَّ الله لذلك لا يجوز قتالهم.

فلم ينكر أبو بكر احتجاج عمر بالحديث، لكنه استثمر الاستثناء الوارد في نفس الحديث وهو قوله: «إلاَّ بحقها» ومن لم يدفع الزكاة لم يقم بجميع

حقوق كلمة: «لا إله إلاَّ الله» والاستثناء دليل على أن المستثنى منه عام، فتكون لفظة «الناس» مفيدة للعموم، ويكون المعنى: «أمرت أن أقاتل جميع الناس ويستثنى من ذلك من قام بجميع حقوق لا إله إلاَّ الله فإنه لا يقاتل».

فشرح الله صدر عمر لما قال أبو بكر ـ رضي الله عنهما ـ ذلك؛ فكان ذلك نصراً للإسلام والمسلمين ـ كما هو معروف ـ .

* * *

الواقعة السادسة

قوله: (واختلف عثمان وعلي في الجمع بين الأختين، فاحتج عثمان بقوله تعالى: ﴿فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم﴾ [النساء: ٢٥]، واحتج علي بعموم قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣]).

ش: **أقول**: الواقعة السادسة ـ من الوقائع الدالة على أن الصحابة أجروا تلك الألفاظ والصيغ على العموم ـ: أنه لما اختلف عثمان وعلي ـ رضي الله عنهما ـ في الجمع بين الأختين بملك اليمين، قال عثمان: يباح ذلك واحتج بعموم قوله تعالى: ﴿فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم﴾ [النساء: ٢٥]، وقال علي: يحرم ذلك واحتج بعموم قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣].

وجه العموم في قوله تعالى: ﴿فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم﴾ [النساء: ٢٥] أنه جمع منكر أضيف إلى معرفة، أي: جميع ما ملكت أيمانكم حلال لكم.

أما وجه العموم في قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] أن الأختين مثنى محلى بأل، والمعنى: أنه يحرم عليكم أن تجمعوا بين الأختين سواء كانتا حرتين أو أمتين.

قلت: ذهب جمهور الظاهرية إلى جواز الجمع بين الأختين بملك اليمين في الوطء كما يجوز الجمع بينهما في الملك، واحتجوا بما روي عن عثمان في الأختين من ملك اليمين أنه قال: «حرمتهما آية، وأحلتهما آية».

والحق هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من السلف والخلف: أنه يجوز الجمع بين الأختين الأمتين في الملك، ولا يجوز الجمع بينهما في الوطء.

والمسألة فيها كلام طويل لأهل العلم، فإن شئت فارجع إلى تفاسير العلماء للآيتين السابقتين.

* * *

الواقعة السابعة

قوله: (ولما سمع عثمان بن مظعون قول البيد:

.   وكل نعيم لا محالة زائل

قال له: «كذبت: إن نعيم الجنة لا يزول».

وهذا وأمثاله مما لا ينحصر كثرة يدل على اتفاقهم على فهم العموم من صيغته).

ش: **أقول**: الواقعة السابعة ــ من الوقائع الدالة على أن الصحابة فهموا العموم من تلك الصيغ والألفاظ ــ : أن لبيد بن ربيعة العامري ورد على قريش ــ في جاهليته ــ وأنشدهم قصيدة طويلة كان مطلعها:

ألا تسألان المرء ماذا يحاول   أنحب فيقضي أم ضلال وباطل

فلما قال:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل   . . . .

قال عثمان بن مظعون ــ رضي الله عنه ــ وكان بين الحاضرين في مكة: صدقت.

ولما قال لبيد عجز البيت، وهو:

....   وكــل نعيــم لا محــالــة زائــل

قال عثمان: «كذبت، نعيم الجنة لا يزول».

وجه الدلالة: أنه لو لم تكن «كل» ــ الواردة في الشطر الثاني ــ مفيدة للعموم لما صح هذا التكذيب.

أو تقول: كما قال التبريزي ــ صاحب «التنقيح» ــ: «لو لم يكن لفظ «الكل» للعموم لما انتظم تكذيبه».

تنبيه: عثمان بن مظعون صحابـي جليل معروف، كانت وفاته عام (٢هـ).

أما لبيد بن ربيعة العامري فقد قدم على النبـي ﷺ، وأسلم وحسن إسلامه ولم يقل بعد إسلامه إلاَّ بيتاً واحداً من الشعر، وهو:

الحمد لله الذي لم يأتني أجلي   حتى اكتسيت من الإسلام سربالا

توفي عام (٤١هـ)، وكان من المعمرين المشهورين، حيث قيل: إن عمره تجاوز (١٤٠ سنة).

تنبيه آخر: نسب المرزباني ــ في الموشح ــ التكذيب للشاعر لبيد إلى عثمان بن مظعون، كما نسبه إلى أبـي بكر الصديق ــ رضي الله عن الثلاثة ــ.

والوقائع التي دلت على أن الصحابة قد فهموا العموم من تلك الألفاظ بدون قرائن كثيرة جداً، وما ذكر أمثلة فقط.

فكل يدل دلالة واضحة على إجماعهم إجماعاً سكوتياً على فهم العموم من تلك الصيغ.

* * *

ما وُجِّه إلى هذا الدليل من اعتراضات

لقد اعترض على الدليل الأول بعدة اعتراضات هي كما يلي:

الاعتـراض الأول

إن فهم العموم من تلك الألفاظ والصيغ إن صح عن بعض الصحابة ـ كما نقلتم ذلك ـ فإنه لم يصح من جميعهم، فلا يبعد من بعض الأمة اعتقاد العموم فإنه الأسبق إلى أكثر الأفهام، ولكن لا يسلم صحة نسبة ذلك إلى كافة الصحابة.

* * *

الجـواب عنـه

لم نقل إن الصحابة أجمعوا على أن تلك الألفاظ والصيغ إجماعاً صريحاً، بل الذي قلناه: إن بعض الصحابة قد حملوا وأجروا تلك الألفاظ والصيغ على العموم ـ كما سبق ـ وسكت الباقون ولم ينكروا ذلك، مما يدل على أن الساكتين قد وافقوا المعلنين لرأيهم؛ إذ لو كان هناك إنكار لنقل كما نقلت هذه الوقائع وما دام أنه لم ينقل شيء من ذلك كان ذلك إجماعاً سكوتياً على أن تلك الألفاظ والصيغ تفيد العموم.

* * *

الاعتـراض الثانـي

إنكم استدللتم بالإجماع السكوتي على أن تلك الألفاظ والصيغ تفيد

العموم، ولكنا لا نسلم بأن الإجماع السكوتي يصلح أن يكون حجة في إثبات الأحكام.

الجـواب

أجيب عن ذلك بجوابين:

الجـواب الأول

قوله: **(والإجماع حجة)**.

ش: **أقول**: الجواب الأول: أن إجماع الصحابة السكوتي حجة عندنا تثبت به القواعد الأصولية، والأحكام الفرعية كما بيناه في باب الإجماع.

* * *

الجـواب الثانـي

قوله: **(ولو لم يكن إجماعهم حجة، لكان حجة من حيث إنهم أهل اللغة، وأعرف بصيغها، وموضوعاتها)**.

ش: **أقول**: الجواب الثاني ـ عن ذلك الاعتراض ـ: سلمنا أن إجماع الصحابة السكوتي ليس بحجة في الشرعيات، لكنه حجة في إثبات اللغويات، لأن الصحابة يعتبرون من فصحاء العرب، وأعلم باللغة، واشتقاقاتها، واستعمالاتها، وصيغها وموضوعاتها من غيرهم.

* * *

الاعتـراض الثالـث

أنه قد يكون الصحابة الذين أجروا تلك الألفاظ والصيغ على العموم قد فعلوا ذلك بسبب قرينة دلت على العموم، ولكن هذه القرينة لم تنقل.

الجواب عنه

أن الصحابة قد أجروا تلك الصيغ على العموم وهي مجردة عن القرائن، إذ لو كان هناك قرينة لنقلت؛ لأن ما لا يتم الدليل إلاَّ به لا يسوغ للراوي ترك نقله، وحيث لم تنقل: ثبت أنه لم تكن هناك قرينة.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (**الدليل الثاني: أن صيغ العموم يحتاج إليها في كل لغة، ولا تختص بلغة العرب، فيبعد جداً أن يغفل عنها جميع الخلق فلا يضعونها مع الحاجة إليها**).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من الدليلين على أن تلك الألفاظ والصيغ السابقة الذكر تفيد العموم ــ: أن صيغ العموم لا تختص بلغة العرب، بل جميع اللغات تحتاج إليها للتعبير بها عن أمور الخلق العامة، ومع هذه الحاجة الماسَّة إليها يبعد كل الاستبعاد أن يغفل عنها جميع أصناف الخلق فلا يضعونها لشيء مع تلك الحاجة.

وكيف يُدَّعى عليهم ذلك، وقد وضعوا للمعنى الواحد الأسماء الكثيرة مثل: «الأسد» و «السيف» ونحو ذلك؟

أفتراهم فعلوا ذلك، وعدلوا عن وضع لفظ يختص بمعنى ظاهر تدعوهم الحاجة إلى العبارة عنه في مصالح الدين والدنيا؟ هذا عين المحال، وما دام أن كل الخلق يحتاج إليها، وأنه يستحيل عدولهم عنها مع أنهم وضعوا للمعنى الواحد الأسماء الكثيرة، فثبت أنهم وضعوها للعموم وعملوا على ذلك في حياتهم الخاصة والعامة.

* * *

الأدلة على أن الخلق وضعوها للعموم

قوله: (ويدل على وضعة: توجه الاعتراض على من عصى الأمر العام، وسقوطه عمن أطاع، ولزوم النقض والخلف على الخبر العام، وبناء الاستحلال والأحكام على الألفاظ العامة فهذه أربعة أمور تدل على الغرض).

ش: أقول: دل على أن الخلق وضعوا تلك الألفاظ للعموم في مخاطباتهم وأحكامهم وفتاويهم أدلة أربعة، هي كما يلي:

الدليل الأول

أن السيد لو أمر عبده بأمر عام ولم يمتثل العبد على العموم فإن اعترض السيد على عبده ولامه وعاقبه فإن اعتراضه وجيه عند أهل اللغة.

الدليل الثاني

أن السيد لو أمر عبده بأمر عام وامتثل العبد على العموم، فإن اعترض السيد عليه ولامه، فإن اعتراضه ساقط ولا يعتبر عند أهل اللغة.

الدليل الثالث

أن من أخبر بشيء بخلاف الواقع بلفظ عام فإنه يلزم نقضه ومخالفته، وتكذيبه.

الدليل الرابع

أن الحكام والقضاة يبنون على تلك الألفاظ العامة أحكاماً شرعية من استحلال للفروج، والأموال، ولو لم تكن عامة لما فعلوا ذلك.

وهذه الأدلة الأربعة سيأتي بيان كل واحد منها بالأمثلة، ولكنه بين الدليل الثاني، قبل الأول.

* * *

بيان الدليل الثاني ــ حيث قُدِّم بيانه على الأول ــ

قوله: (وبيانها: أن السيد إذا قال لعبده: «من دخل داري فأعطه رغيفاً» فأعطى كل داخل، لم يكن للسيد أن يعترض عليه، ولو قال: لم أعطيت هذا وهو قصير، وإنما أردت الطوال؟ فقال العبد: ما أمرتني بهذا، وإنما أمرتني بإعطاء كل داخل، فعرض هذا على العقلاء رأوا اعتراض السيد ساقطاً، وعذر العبد متوجهاً).

ش: **أقول**: بيان الدليل الثاني ــ وهو سقوط الاعتراض عمن أطاع إذا أمر بأمر عام ــ: أن السيد لو أمر عبده بأمر عام وقال له: «من دخل اليوم داري فأعطه درهماً، أو رغيفاً» فامتثل العبد وأعطى كل الداخلين، فإنه لا يجوز للسيد أن يعترض على العبد ولا يصح لومه ولا توبيخه، بل يستحق المدح والثناء؛ لأنه امتثل الأمر على العموم.

ولو عاتب السيد عبده ولامه في إعطائه واحداً من الداخلين ــ مثلاً ــ وقال: «لم أعطيت هذا من جملتهم وهو جاهل وإنما أردت طلبة العلم»؟ فإن العبد يمكنه أن يدافع عن نفسه ويقول: «ما أمرتني بإعطاء طلبة العلم فقط، وإنما أمرتني بإعطاء كل من دخل، والجاهل وغيره من الداخلين يعتبر من الداخلين»، فبينما هما يتناقشان ويتجادلان السيد يتهم العبد، والعبد يدافع عن نفسه فإذا سمع بذلك العقلاء من أهل اللغة فإنهم يرون أن اعتراض السيد على عبده ولومه له ساقط وغير معتبر، وما قاله العبد وجيه ومقبول، وقالوا للسيد: أنت أمرته بإعطاء من دخل والجاهل قد دخل.

فيكون العبد قد امتثل أمر السيد العام حقيقة فأعطى كل داخل، فيكون فعله صواباً، وكلام السيد خاطئاً من حيث اللغة.

* * *

بيان الدليل الأول

قوله: (ولو أن العبد حرم واحداً، فقال له السيد: «لم لم تعطه؟» قال: لأن هذا أسود ولفظك ما اقتضى العموم فيحتمل أنك أردت البيض استوجب التأديب عند العقلاء، وقيل له: مالك وللنظر إلى اللون، وقد أمرت بإعطاء كل داخل؟).

ش: أقول: بيان الدليل الأول ـ وهو توجه الاعتراض عمن عصى الأمر العام ـ : أن السيد لو قال لعبده: «من دخل داري اليوم فاعطه درهماً» فأعطى العبد كل الداخلين إلاَّ واحداً لم يعطه، فعاتبه السيد ولامه وقال له: «لم لم تعطه؟» فقال العبد: «لم أعطه؛ لأنه أسود»، ولفظك لا يقتضي أن أعطي كل الداخلين على اختلاف ألوانهم فيحتمل أنك أردت أن أعطي جميع الداخلين من البيض، فإن عمل العبد هذا يستوجب تأديبه ومعاقبته عليه عند العقلاء من أهل اللغة، وقيل له ـ في معرض لومه ـ : «أنت أمرت بإعطاء جميع الداخلين فما لك وللنظر إلى اللون؟».

فهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع، وتوجهه على العاصي.

* * *

بيان الدليل الثالث

قوله: (وأما النقض فإنه لو قال: «ما رأيت أحداً» وقد رأى جماعة، كان كلامه خلفاً، ومنقوضاً وكذباً، ولذلك قال الله تعالى: ﴿ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ ﴾ [الأنعام: ٩١]، وإنما أورد هذا نقضاً على كلامهم، فإن لم يكن هذا عاماً فلم أورد النقض عليهم؟ فلعلهم أرادوا غير موسى فلِمَ لزم دخول موسى تحت اسم البشر).

ش: أقول: بيان الدليل الثالث ـ وهو لزوم، النقض والخلف على

الخبر العام ــ : أن الشخص لو أخبر بخبر فقال: «ما رأيت اليوم أحداً»، والحقيقة: أنه رأى جماعة، فإن كلامه وخبره يكون مخالفة للواقع، ومنقوضاً، وكذباً.

أي: أنه أخبر بصيغة عموم وهي ــ النكرة في سياق النفي ــ أنه ما رأى أحداً فيقتضي هذا: أنه لم ير أيَّ إنسان، ولكن هذا خلاف الحقيقة؛ حيث إنه رأى جماعة في الواقع، فيكون خبره كذباً ونقضاً ومخالفة للواقع، فلو لم تفد النكرة في سياق النفي العموم لما صح تكذيبه برؤيته تلك الجماعة.

كما ورد قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ [الأنعام: ٩١] تكذيباً ونقضاً لكلام اليهود الذين قالوا: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١].

وكل ذلك يدل على أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم.

أي: فلو لم تكن النكرة في سياق النفي تفيد العموم فلم أورد النقض على اليهود؟

فإن قالوا: «أردنا غير موسى، أي: لم ينزل الله على بشرٍ من شيء غير موسى» فإن هذا باطل؛ لأن موسى يدخل تحت اسم البشر.

* * *

بيان الدليل الرابع

قوله: (وأما إثبات الاستحلال والأحكام، فإذا قال: أعتقت عبيدي وإمائي، ومات عقيبه، جاز لمن سمع أن يزوج عبيده، ويتزوج من إمائه بغير رضا الورثة، ولو قال: العبيد الذين في يدي ملك فلان: كان إقراراً محكوماً به في الكل، ولو ادعى على رجل ديناً فقال: «مالك علي شيء» كان إنكاراً لدعواه، ولو حلف على ذلك بريء في الحكم، ولو كان له عليه دين فحلف هذه اليمين كان كاذباً آثماً، وبناء أمثال هذه الأحكام على العموم لا ينحصر).

ش: **أقول**: بيان الدليل الرابع ــ وهو: بناء الاستحلال والأحكام على الألفاظ العامة ــ : أن القضاة والحكام يبنون على أن تلك الصيغ والألفاظ السابقة تفيد العموم إذا نطق بها المتكلم.

فمثلاً: لو قال السيد: «أعتقت عبيدي وإمائي» ثم بعد ذلك القول مات مباشرة، فإنه يُعمل على أن جميع العبيد والإماء أحرار ــ حيث إنه تكلم بصيغة من صيغ العموم هي جمع منكر أضيف إلى معرفة في قوله: «عبيدي وإمائي» ــ وعلى ذلك جاز لمن سمع هذا القول: أن يزوج عبيده، ويتزوج من إمائه بغير إذن الورثة؛ لأنهم أصبحوا أحراراً لا دخل لأحد بهم.

مثال آخر: لو قال السيد: «العبيد الذين في يدي ملك زيد»، فإن القاضي يحكم بأن جميع العبيد ملك زيد؛ لأن السيد أقر بذلك بصيغة عموم، وهي الجمع المعرف بأل.

مثال ثالث: لو قال زيد لعمرو: «لي عليك ألف ريال»، فقال عمرو: «ما لك علي شيء»، كان هذا إنكاراً لجميع الألف؛ لأنه عبر بصيغة عموم وهي: النكرة في سياق النفي.

ولو حلف عمرو وقال: «والله ما لك علي شيء»، فإنه يبرأ في الحكم.

ولكن لو كان على عمرو الألف ريال حقيقة وحلف ذلك اليمين فإنه يبرأ في الحكم، لكنه يكون كاذباً آثماً.

وبناء الأحكام الشرعية على أمثال هذه العمومات في سائر اللغات لا ينحصر كثرة، ولكن ما أوردناه من الأمثلة يكفي ويدل على ما نريد إثباته للفطن اللبيب.

هذا هو الدليل الثاني على أن تلك الألفاظ والصيغ تفيد العموم.

* * *

اعتراض على هذا

قوله: (فإن قيل: إنما ثبت هذا الذي ذكرتموه بالقرائن، لا بمجرد اللفظ).

ش: **أقول**: اعترض معترض على الدليل الثاني ـ السابق الذكر ـ قائلاً: إن مجرد اللفظ والصيغة لا تفيد العموم، ولكنها أفادت العموم فيما ذكرتموه من الأمثلة بسبب قرائن اقترنت بها.

أي: أنه يحتمل أن يكون بين السيد وعبده تعارف وتفاهم على أنه إذا أمره بلفظ فيه صيغة ولفظ من الألفاظ السابقة فإنه يمتثل على العموم.

أو يكون هناك عرف منتشر بين الناس في بلدة من البلدان، دون غيرها على ذلك.

* * *

الجـواب عنـه

قوله: (قلنا: هذا باطل).

ش: **أقول**: إن تلك الصيغ والألفاظ قد أفادت العموم بمجردها وقولكم: «إنها لم تفد العموم إلاَّ بسبب قرينة اقترنت بها»، ظاهر البطلان؛ لوجوه:

* * *

الوجه الأول

قوله: (فإنه لو قُدِّر انتفاء القرائن كلها لفهم العموم، فإنه لو قُدِّر أن سيداً أمر عبداً له لم يعرف له عادة، ولا عاشره زماناً بأمر عام، ولا يعلم له غرضاً في إثباته وانتفائه لتمهد عذره في العمل بعمومه، وتوجه إليه اللوم بترك

الامتثال، ولو قال: «كل عبد لي حر» ولم نعلم منه قرينة أصلاً، حكمنا بحرية الكل).

ش: أقول: الوجه الأول ــ من أوجه الجواب عن قول المعترض: «إن تلك الصيغ لا تفيد إلاَّ بقرينة» ــ: أن تلك الصيغ تفيد العموم بمجردها بدليل.

ويدل على ذلك: الواقع والعادة:

فمثلاً: لو أن سيداً اشترى عبداً جديداً بعد العصر ــ مثلاً ــ لا يعرف كل واحد منهما الآخر، والعبد لم يعرف عادات السيد، ولا يعلم له طريقة في الأمر والنهي، ولا في إثباته ولا في نفيه بسبب عدم معاشرته له مدة طويلة، ثم أمر السيد ذلك لعبد بعد شرائه فوراً بأمر عام وقال له: «من دخل داري فأكرمه»، فعمل العبد بعموم ذلك اللفظ وأكرم جميع الداخلين على اختلاف طبقاتهم وأجناسهم، وألوانهم لاستحق العبد المدح والثناء.

ولو أن السيد لامه وعاتبه قائلاً له: «لم أكرمت فلاناً وهو قصير وأنا أردت الطوال؟» فقال العبد: «أنت ما أمرتني بإكرام من دخل من الطوال، ولكنك أمرتني بإكرام الداخلين، وهذا داخل فلا بد أن يكرم»، فبينما هما يتجادلان ويتحاوران، هذا يعاتب، والعبد يدافع سمع بذلك العقلاء من أهل اللغة فإنهم يرون أن عذر العبد وفعله على أنه للعموم متوجهاً، واعتراض ولوم السيد ساقطاً.

مثال آخر ــ يدل على أن تلك الصيغ تفيد العموم بدون قرائن ــ: لو قال السيد: «كل عبد لي حر»، ثم مات بعد ذلك مباشرة، ولم نعلم أي شيء غير ذلك اللفظ، فإن القاضي والحاكم يعمل على أن «كل» تفيد العموم فيحكم أن جميع العبيد أحرار، وعلى ذلك يحرم الورثة منهم.

فلو كانت تلك الصيغ لا تفيد العموم إلاَّ بقرينة للزم العبد ـ في المثال الأول ـ أن يسأل السيد ويقول: ماذا تقصد بهذا الأمر؟ ولزم القاضي ـ في المثال الثاني ـ أن لا يحكم بأن العبيد أحرار إلاَّ بقرينة تدل على ذلك.

ولكنهما لم يفعلا ذلك، بل عملا على أن الصيغتين تفيدان العموم وهذا يدل دلالة واضحة على أن تلك الألفاظ والصيغ تفيد العموم بمجردها.

* * *

الوجه الثاني

قوله: (وتقدير قرينة ـ ها هنا ـ كتقدير القرينة في سائر أنواع أدلة الكتاب والسنة، وهذا يبطلها بأسرها).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ـ من أوجه الجواب عن قول المعترض: إن تلك الصيغ لا تفيد العموم إلاَّ بقرينة ـ أنه لو قلنا: إن تلك الصيغ والألفاظ لا تفيد العموم إلاَّ بقرينة، للزم من ذلك أن كل آية لا تدل على أي حكم إلاَّ بقرينة، وكل حديث لا يدل على أي حكم إلاَّ بقرينة، ولو قلنا بذلك للزم منه إبطال دلالة الكتاب والسنة.

بمعنى: أنه لا استدلال بأي آية، ولا بأي حديث على حكم، إلاَّ إذا وردت قرينة تؤيد هذا الاستدلال، فنكون قد استفدنا الأحكام من القرينة لا من النصوص.

وهذا ظاهر البطلان؛ لأن ذلك يؤدي إلى تعطيل أكثر الآيات والأحاديث عن العمل بها.

ولأنه مخالف لإجماع العلماء، حيث أجمعوا على الاستدلال بمجرد الآية والحديث.

وإذا بطل ذلك بطل قولكم: «إن تلك الألفاظ والصيغ لا تفيد العموم إلاَّ بقرينة اقترنت بها»؛ لأن تلك الصيغ ألفاظ وردت في الكتاب والسنة، بل إن الكتاب والسنة مملوءان بتلك الصيغ. فلو قلنا: لا تفيد العموم إلاَّ بقرينة، لأدى ذلك إلى تعطيل أكثر الآيات وأكثر الأحاديث عن العمل.

* * *

الوجه الثالث

قوله: (ولأن اللفظ لو لم يكن للعموم لخلا عن الفائدة، واختلت أوامر الشرع العامة ــ كلها ــ ؛ لأن كل واحد يمكنه أن يقول: لم أعلم أنني مراد بهذا الأمر، ولا في اللفظ دلالة على أنني مراد به، ولا يلزمني الامتثال، وكذلك النواهي يقول: لست مخاطباً بالنهي لعدم دلالته على العموم في حقي، فتختل الشريعة وتبطل دلالة الكتاب والسنة، ولا يصح من أحد الاحتجاج بلفظ عام في صورة خاصة؛ لعدم دلالته عليها، ولا يقدر أحد أن يأمر جماعة، ولا ينهاهم، ولا يذكر لهم شيئاً يعمهم بلفظ واحد، وهذا باطل يقيناً، وفاسد قطعاً فوجب اطراحه).

ش: **أقول**: الوجه الثالث ــ من أوجه الجواب عن قول المعترض: «إن تلك الصيغ لا تفيد إلاَّ بقرينة» ــ : أن تلك الصيغ تفيد العموم بدون قرينة.

فلو كانت لا تفيد العموم إلاَّ بقرينة ــ كما زعمت أيها المعترض ــ للزم من ذلك أمران باطلان:

الأمر الأول: خلو تلك الصيغ والألفاظ عن الفائدة؛ لأن القرينة هي التي جعلتها تفيد العموم، أما تلك الصيغ والألفاظ فلا تفيد شيئاً، فذكرها في الكتاب والسنة عبث لا فائدة منه. وهذا باطل؛ لأنه يؤدي إلى الكفر.

الأمر الثاني: اختلال أوامر الشرع ونواهيه العامة ـ كلها.

أي: أن القول بأن تلك الصيغ لا تفيد العموم إلاَّ بقرينة، يؤدي إلى اضطراب الشريعة كلها أوامرها ونواهيها العامة. بيان ذلك:

أننا لو وجدنا شخصاً لا يصلي، وقلنا له: «لماذا لا تصلي؟» فقال: «لأنه لم يأمرني الله بالصلاة»، قلنا: بل أمرك بقوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢]، فقد ورد فيه صيغة عموم ـ وهي واو الجمع ـ فتشملك وغيرك إلى قيام الساعة.

فلو كانت تلك الصيغ لا تفيد العموم إلاَّ بقرينة لكان يمكنه أن يقول: «لم أعلم أنني مراد بهذا الأمر؛ لأنه لم ترد قرينة تدل على أني أدخل مع المأمورين»، ويمكنه أن يقول ـ أيضاً ـ: «لا يوجد في اللفظ دلالة ولا قرينة تدل على أني مراد معهم»، إذن لا يلزمني الامتثال لعدم وجود تلك القرينة.

وكذلك لو وجدنا شخصاً يزني فقلنا له: «لماذا تزني؟» فقال: لأنه حلال، فقلنا بل هو حرام بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢]، حيث وردت هنا صيغة عموم ـ وهي واو الجمع ـ فتشمل جميع المكلفين إلى قيام الساعة وأنت معهم.

فلو كانت تلك الصيغ لا تفيد العموم إلاَّ بقرينة لكان يمكنه أن يقول: «أنا لست مخاطباً بذلك النهي لعدم وجود قرينة تدل على أني مراد، أو أن هذا النهي لا يشملني فلذلك لا يلزمني الانتهاء عن الزنا».

والخلاصة: أنه لو كانت تلك الصيغ لا تفيد العموم إلاَّ بقرينة ـ كما زعم المعترض ـ لأمكن لكل شخص أن لا يمتثل الأوامر العامة، ولا ينتهي عن النواهي العامة؛ وذلك؛ لأنه سيطلب القرينة التي تدخله مع المأمورين،

والقرينة التي تدخله مع الذين صدر لهم النهي، ويقول: هاتوا قرينة توجب دخولي تحت هذه الأوامر والنواهي العامة، فيلزم من ذلك أمور أربعة كلها باطلة، هي:

الأمر الأول: اختلال الشريعة كلها؛ لأن الشريعة هي أوامر ونواهي.

أي: تضطرب الشريعة فلا يكون لها ميزان واحد لجميع الخلق، بل تختلف الأحكام فتطبق على أشخاص، دون آخرين، فتعم الفوضى.

الأمر الثاني: تكون دلالة الكتاب والسنة باطلة؛ لأننا إذا قلنا إن تلك الألفاظ لا تفيد العموم إلاَّ بقرينة، وتلك الألفاظ والصيغ وردت في الكتاب والسنة كثيراً، فإنه يلزم من ذلك أن الآيات والأحاديث لا تدل إلاَّ بقرينة.

إذن نكون قد استفدنا الأحكام من القرائن لا من دلالة الكتاب والسنة المجردة، فلا يكون للكتاب والسنة دلالة أو فائدة.

الأمر الثالث: إذا قلنا: «إن تلك الألفاظ والصيغ لا تفيد العموم إلاَّ بقرينة» ــ كما زعم ذلك المعترض ــ فإنه يلزم من ذلك: أنه لا يصح من أحد أن يحتج بلفظ عام كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] أو قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢] في صورة خاصة، وهو ذلك التارك للصلاة، أو ذلك الزاني بعينه ــ في الأمثلة السابقة ــ ، وذلك ــ على زعم ذلك المعترض ــ لأن اللفظ العام لا يدل على الصورة الخاصة إلاَّ بقرينة، وهذا يبطل أكثر الأحكام الشرعية.

الأمر الرابع: أننا إذا قلنا: «إن تلك الألفاظ والصيغ لا تفيد العموم إلاَّ بقرينة كما زعمت أيها المعترض». فإنه يلزم من ذلك: أن لا يقدر أحد أن يأمر جماعة بأمر عام، ولا ينهاهم بنهي عام.

فمثلاً: لو قال السيد لعبيده: «اخرجوا» فخرج بعضهم دون البعض الآخر ــ فعلى زعم المعترض ــ لا يمكنه أن يعاقب الذين لم يمتثلوا الأمر، لأنه لم يبين قرينة تدل على أنه يجب عليهم الخروج، بل يلزم ــ على رأي المعترض ــ أن يقول: أنت يا فلان أخرج، وأنت يا فلان أخرج، وهكذا حتى ينتهي العدد، وهذا لا يمكن، بل تستحيل الحياة مع ذلك.

فبان لك أيها القارىء ما يلزم من قول المعترض: «إن تلك الصيغ لا تفيد العموم إلاَّ بقرينة» من أمور باطلة يقيناً، وفاسدة قطعاً، فيجب عليك اطراحه وعدم اعتباره أو الالتفات إليه.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني وهم الواقفية

لما فرغ من ذكر أدلة أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور على أن للعموم صيغة في اللغة، تدل عليه بمجردها وأجاب عما وجه إلى هذه الأدلة من اعتراضات، شرع في الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني ــ وهم الواقفية وهم القائلون: لا صيغة للعموم، وأن تلك الصيغ لا تفيد العموم ولا الخصوص ــ، فأجاب عن الأدلة الثلاثة الأولى بجواب واحد؛ وأجاب عن الدليل الرابع بجواب خاص، وإليك بيان ذلك.

* * *

الجواب عن الأدلة الثلاثة الأولى للواقفية

قوله: (وأما حجة الواقفية فحاصلها مطالبة بالدليل، وليس بدليل، ثم قد ذكرنا وجه الدليل على التعميم، وأنها إنما تستعمل على الخصوص مع قرينة).

ش: **أقول**: لما قال الواقفية ــ في دليلهم الأول ــ : «إن أقل الجمع

يدخل تحت تلك الصيغ، وما زاد نشك في دخوله فلا يدخل إلاَّ بدليل»، وقالوا ـ في دليلهم الثاني ـ : «إنه لا يوجد دليل من العقل ولا النقل يدل على أن تلك الصيغ للعموم»، وقالوا ـ في دليلهم الثالث ـ : «إن تلك الصيغ استعملت في الكتاب والسنة للعموم والخصوص معاً، فلا يجوز ترجيح أحدهما إلاَّ بدليل».

أجاب أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ عن ذلك بقولهم: إن حاصل هذه الأدلة الثلاثة هو: أنكم تطالبونا بالدليل على أن تلك الصيغ تفيد العموم والاستغراق، وهذا لا يستقيم لكم ولا يصح؛ لأمرين:

الأول: أن مطالبتكم لنا بالدليل على أن تلك الصيغ تفيد العموم ليس بدليل لكم على أن تلك الصيغ لا تفيد العموم.

الثاني: نحن قد ذكرنا أدلة من إجماع الصحابة، وإجماع أهل اللغة، وكلام العرب واستعمالاتهم والواقع على أن تلك الصيغ تفيد العموم بمجردها، فمن أنكر بعض تلك الأدلة فإنه لا يمكنه أن ينكرها جميعها، ومن أنكرها جميعها فهو معاند ومكابر، والمعاند والمكابر لا يعتد بقوله.

وبينا في تلك الأدلة أن تلك الألفاظ تستعمل للعموم إذا أطلقت، وأنها لا تستعمل للخصوص إلاَّ بقرينة مخصِّصة.

فثبت بالأدلة أن تلك الصيغ والألفاظ يدخل تحتها أقل الجمع وما زاد عليه إلى ما لا نهاية له؛ إذ لا فرق بين أقل الجمع وما زاد عليه عندنا.

وأثبتت الأدلة النقلية أن تلك الصيغ والألفاظ تفيد العموم؛ فإن لم يكن النقل متواتراً فإنه يكون آحاداً، والآحاد يثبت القواعد الأصولية إذا كانت وسيلة إلى العمل، أما إذا كانت تلك القواعد علمية فإنها تحتاج في إثباتها إلى القطع، وصيغ العموم من القواعد العملية فتثبت بالآحاد.

فكان ترجيح إفادتها للعموم على الخصوص بمرجح، وهو الأدلة السابقة الذكر.

* * *

الجواب عن الدليل الرابع

لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ وهم الواقفية ـ في دليلهم الرابع ـ : «لو كانت تلك الصيغ تفيد العموم لما حسن الاستفسار من المخاطب بها».

أجاب أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول

قوله: (وإنما حسن الاستفسار عن الفاسق؛ لأنه يفهم من الإعطاء الإكرام، ويعلم من عادة الناس أنهم لا يكرمونهم، فلتوهم القرينة المخصصة: حسن منه السؤال، ولذلك لم يحسن في بقية الصفات، فلو أنه لم يراجع وأعطى الفاسق لكان عذره متمهداً).

ش: **أقول**: الجواب الأول ـ عن الدليل الرابع من أدلة الواقفية ـ : هو: أن هذا الدليل حجة عليكم، وليس حجة لكم. بيان ذلك:

أنه لما قال السيد لعبده: «من دخل داري فأعطه درهماً»، فإن العبد فهم العموم، وإنما استفسر عن الفاسق؛ لأنه فهم من الإعطاء الإكرام، وكان يعلم أن من عادة العرب أنهم لا يكرمون الفساق، فنظراً إلى هذه القرينة المخصصة وهي العادة والعرف حسن منه ذلك الاستفهام.

كأن العبد يقول للسيد: «صيغتك تدل على أن أعطي كل داخل سواء كان فاسقاً أو غير فاسق» وإعطاء الفاسق إكرام له، وأنا أفهم من عادة العرب وعرفهم أن الفاسق لا يكرم، بل يهان، فهذا السؤال يحسن؛ لأنه قد انقدح في ذهنه تلك القرينة المخصصة.

ويدل على هذا أنه لو سأل عن بقية الصفات كالطول والقصر، والسواد والبياض والعلم والجهل لما حسن منه السؤال؛ لأنه لم ينقل عن العرب في هذه الصفات عادة ولا عرف، أي: أنه لم ينقل عنهم أنهم لا يكرمون الجهال، أو القصار، أو البيض، أو نحو ذلك.

فلذلك لو سأل عن تلك الصفات لذمه السيد ولامه.

ومع أن سؤاله عن الفاسق حسن، فلو دخل الفاسق الدار فأعطاه العبد درهماً لكان عذره مقبولاً لو لامه السيد؛ لأن العبد قد عمل على أن الصيغة عامة تشمل الفساق وغيرهم، فلا يجوز لومه ولا ذمه؛ لأنه فعل ما أمره به سيده من التعميم.

* * *

الجواب الثاني

قوله: **(ثم إنما حسن الاستفهام لظهور التجوز به عن الخصوص، فلذلك كان للمستفهم الاحتياط في طلبه، ولهذا دخل التوكيد في الكلام لرفع اللبس، وإزالة الاتساع، ولهذا يحسن الاستفهام في الخاص، فإذا قال: «رأيت الخليفة» قيل له: أنت رأيته).**

ش: **أقول**: الجواب الثاني ــ عن الدليل الرابع للواقفية ــ: أن الاستفهام إنما حسن لإزالة الالتباس، ولأجل احتياط المستفهم في طلب

السيد؛ لأنه قد يكون المتكلم غير متنبه، أو ساهياً، أو أن الصيغة يجوز أن تحمل على الخصوص مجازاً فيزول هذا الالتباس بالاستفهام، وهذا الاستفهام أريد به التوكيد، ومعروف أن فائدة التوكيد هي: رفع اللبس عن ذهن السامع، وإزالة الاتساع في الفهم وحمل اللفظ.

ولهذا قد يستفهم الإنسان بتكرار العموم نحو: أن يقول شخص: «ضربت كل من في الدار»، فيقال: «ضربتم كلهم؟»، فيقول: «نعم ضربتهم كلهم»، ولو كان يطلب الفهم لأجاب بلفظ آخر.

وكما حسن الاستفهام في العموم: يحسن الاستفهام في الخصوص مع أنه لا يحتمل أمراً آخر، فمثلاً يقول شخص: «رأيت الخليفة اليوم»، فيقول المستفهم ـ مع أنه سمع العبارة كاملة ـ: «رأيت الخليفة؟» ويقول: «جاءني زيد» فيقول السامع: «جاءك زيد؟».

وقد يكون الاستفهام لزيادة الفهم؛ لأن الفهم قد يكون علماً، وقد يكون ظناً.

فإن كان علماً فهو مكتسب فيطلب بالاستفهام أن يصير ضرورياً، والضروري أقوى من المكتسب، وإن كان علمه ظناً فيطلب بالاستفهام أن يتزايد ظنه في قصد المتكلم.

ألا ترى أنه إذا قال القائل: «ضربت كل من في الدار»، قد يكون فيها من يعظمه المتكلم كأخيه، فيغلب على ظن السامع أنه لم يضربه، وكلام المتكلم يدل على أنه ضربه فيستفهمه لتزول الشبهة ويقوى ظن السامع على ضربه.

هذه هي الأجوبة عن أدلة الواقفية، وبذلك صح المذهب الأول

ـ وهو: مذهب الجمهور ـ وهو: أن للعموم صيغة في اللغة موضوعة له تدل عليه، وهي تلك الصيغ والألفاظ السابقة الذكر في الأوامر والنواهي والأخبار.

* * *

المذهب الثالث

هناك مذهب ثالث في المسألة، وهو: أن تلك الألفاظ والصيغ تفيد العموم في الأمر والنهي ـ فقط ـ، ولا تفيد العموم في الأخبار.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

احتج أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن الأوامر والنواهي تكليف، فلو لم يعرف المراد به لاقتضى تكليف ما لا يطاق فوجب حمل تلك الصيغ والألفاظ كأدوات الشرط والاستفهام، وكل ما دخلت عليه «أل» وغيرها على العموم.

بخلاف الخبر من الوعد والوعيد وغير ذلك، فإنه لا يقتضي وجوب شيء يحتاج أن يعلم به.

* * *

الجواب عن ذلك

يمكن أن يجاب عن هذا المذهب ودليل أصحابه بأجوبة:

الجواب الأول

أن الخبر إنما يخاطب به لفائدة كالأمر، وإن كانت فائدتهما تختلف،

ألا ترى أنه يزجر بالوعيد ويعاقب بالوعد، وذلك يقتضي العلم بمراده بها، فالحال فيهما واحدة.

* * *

الجواب الثاني

أن الطريق إلى إثبات أحدهما هو الطريق إلى إثبات الآخر، فالممتنع من أحد الأمرين يلزمه الامتناع من الآخر.

يؤيد هذا: أن أهل اللغة يستعملون الأمرين على وجه واحد.

* * *

الجواب الثالث

أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يرجعون إلى أوامر الله ـ تعالى ـ ، ونواهيه وأخباره إلى ظاهر الخطاب كرجوعهم في الآخر، فدل على أنه لا فرق بينهما.

* * *

الجواب الرابع

أنه ثبت بالأدلة السابقة الذكر أن الله إذا أمر أو نهى بلفظ عام وجب حمله على العموم، كذلك إذا أخبر بلفظ عام؛ لأنه لا يجوز أن يخاطبنا ويريد بخطابه غير ما وضع له في اللغة، ومتى لم يرد ذلك دل عليه وبينه.

* * *

اختلاف الجمهور في دلالة العام

هل هي ظنية أو قطعية؟

الجمهور قالوا ـ كما ورد في المذهب الأول ـ : إن تلك الصيغ والألفاظ تفيد العموم، لكن هل إفادتها للعموم ظنية أو قطعية.

بعبارة أخرى: هل تلك الألفاظ والصيغ تدل على العموم مع احتمال أن المقصود بها الخصوص، أو أنها تدل العموم مع عدم احتمال الخصوص؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

أن دلالة العموم قطعية.

أي: أن تلك الصيغ والألفاظ تدل على العموم دلالة قطعية.

أي: أنها تدل على العموم مع عدم احتمال الخصوص.

ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

استدل أصحاب المذهب الأول بقولهم: إن تلك الصيغ وضعت للعموم، دون الخصوص، فلا يفهم منها عند إطلاقها إلاَّ ما وضعت له ـ وهو العموم ـ ، واحتمال إرادة الخصوص منها احتمال عقلي مجرد عن الدليل، والاحتمال المجرد عن الدليل لا ينافي قطعية الدلالة.

* * *

المذهب الثاني

أن دلالة العموم ظنية.

أي: أن تلك الصيغ والألفاظ السابقة تدل على العموم والخصوص، لكن دلالتها على العموم أرجح من دلالتها على الخصوص.

ذهب إلى ذلك أكثر العلماء، وهو الصحيح. لأن تلك الصيغ والألفاظ السابقة كثر إطلاقها وإرادة بعض مدلولاتها كثرة لا تحصى حتى قيل واشتهر قولهم: «ما من عام إلاَّ وقد خُصِّص» إلاَّ قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وكثرة إطلاق تلك الصيغ على الخصوص ـ أي على بعض الأفراد ـ تجعل دلالتها على العموم ظنية؛ لأن احتمال إرادة البعض له ما يعضده وهو القول السابق ـ ما من عام إلاَّ وقد خصص ـ.

وبذلك يكون احتمال إرادة الخصوص من الصيغ احتمالاً ناشئاً عن دليل، وليس مجرد احتمال عقلي، والاحتمال الناشىء عن دليل ينافي القطعية بالمدلول. فثبت قولنا.

* * *

ثمرة الخلاف

هذ الخلاف له ثمرة أصولية، وهي:

أنه على المذهب الأول: فإن القياس وخبر الواحد لا يقويان على تخصيص العام؛ لأن دلالته عند أصحابه قطعية، ودلالة القياس وخبر الواحد ظنية، والظني لا يقوي على تخصيص القطعي.

أما على المذهب الثاني ـ وهو مذهب الجمهور ـ: فيجوز تخصيص

العام بخبر الواحد والقياس؛ لأن دلالتها ــ كلها ــ ظنية، والظني يخصص الظني.

وسيأتي لهذا زيادة بيان إن شاء الله.

هذه إشارة إلى هذه المسألة. والله من رواء القصد.

* * *

اختلاف الجمهور في صيغ العموم

الجمهور الذين قالوا: إن للعموم صيغة لغة، موضوعة له، وتدل عليه اختلفوا في صيغ العموم على فريقين:

الفريق الأول: أقر تلك الصيغ والألفاظ الخمسة التي ذكرها ابن قدامة ــ كلها ــ وقال بأنها تفيد العموم.

الفريق الثاني: أقر ببعضها، وخالف في البعض الآخر.

وهؤلاء ــ أعني الفريق الثاني ــ اختلفوا على ثلاثة مذاهب:

* * *

لمذهب الأول

قوله: **(فصل: وقال قوم: بالعموم إلاّ فيما فيه الألف واللام).**

ش: **أقول:** المذهب الأول: أن جميع تلك الصيغ والألفاظ تفيد العموم إلاّ الجمع المعرف بأل فإنه لا يفيد العموم، ويحمل على أقل الجمع فقط ــ وهو الثلاثة ــ كالمسلمين، والمشركين، والرجال.

ذهب إلى ذلك أبو هاشم الجبائي.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال آخرون: بالعموم إلاَّ في اسم الواحد بالألف واللام).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن جميع تلك الصيغ والألفاظ ـ المذكورة سابقاً ـ تفيد العموم إلاَّ المفرد المحلى بأل فإنه لا يفيد العموم.

ذهب إلى ذلك أبو هاشم الجبائي، وفخر الدين الرازي وأكثر أتباعه.

* * *

المذهب الثالث

قوله: (وقال بعض النحويين المتأخرين في النكرة في سياق النفي: لا تعم إلاَّ أن تكون فيه «مِنْ» مظهرة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٦٢]، أو مقدرة كقوله: ﴿لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ...﴾ [محمد: ١٩]).

ش: أقول: المذهب الثالث: أن تلك الصيغ والألفاظ ـ السابقة الذكر ـ تفيد العموم إلاَّ النكرة في سياق النفي فإنها لا تفيد العموم إلاَّ بشرط وهو: أن تكون مسبوقة بحرف الجر «مِنْ»، سواء كان ظاهراً مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٦٢]، أو مقدراً كقوله: ﴿لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ...﴾ [محمد: ١٩]، والمعنى: ما من إله يعبد بحق إلاَّ الله.

ذهب إلى ذلك بعض النحاة المتأخرين كأبي البقاء العكبري.

ونقله القرافي عن بعض اللغويين.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثالث

قوله: (بدليل أنه يحسن أن يقول: «ما عندي رجل، بل رجلان»).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الثالث ـ وهم بعض النحاة على

أن النكرة لا تفيد العموم إلاَّ إذا كانت مسبوقة بـ «من» الجارة ــ بقولهم: إن النكرة في سياق النفي إذا خلت من لفظ «من» الجارة فهي ليست صريحة في إفادتها للعموم حيث يجوز الزيادة عليها، وأن هذه الزيادة لا تؤدي إلى التناقض في عرف اللسان.

أما النكرة في سياق النفي إذا سبقت بلفظ «من» الجارة فإنه لا يجوز إثبات الزيادة عليها؛ لأن الزيادة تؤدي إلى التناقض في عرف اللسان، وإليك تصوير ذلك بالمثال:

فمثلاً: إذا قال: «ما عندي رجل» فإنه يجوز أن تقول «ما عندي رجل بل رجلان»، وزيادة «بل رجلان» لا يؤدي إلى التناقض في عرف اللغة؛ لأنه قصد ما عنده رجل واحد، بل عنده رجلان، لذلك لا تعم.

أما إذا قال: «ما عندي من رجل» فإنه يعم لامتناع إثبات الزيادة عليه، فلا يمكنه أن يقول: «ما عندي من رجل بل رجلان».

ولا فرق بين الصورتين إلاَّ إثبات «من» وعدمها، فدل على أنها هي المؤثرة في العموم.

قال الزمخشري ــ في الكشاف ــ في قوله تعالى: ﴿مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩] إن العموم إنما استفيد من لفظ «من».

والخلاصة: أنه في المثال الأول ــ وهو قوله: «ما عندي رجل» قصد نفي رجل واحد مبهم من جنس الرجال لذلك جاز إثبات الزيادة عليه فيقال: «ما عندي رجل بل رجلان».

أما في المثال الثاني ــ وهو قوله: «ما عندي من رجل» فإنه اقتضى نفي جنس الرجال جميعاً؛ نظراً لأن لفظ «مِنْ» موضوع للدلالة على الجنس.

* * *

ما استدل به أصحاب المذهب الأول

قوله: (ومن أنكر أن الألف واللام للاستغراق قال:).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهو أبو هاشم ومن تبعه الذين أنكروا أن الجمع المعرف بأل يفيد العموم، وقالوا: إن الألف واللام لا تجعل ما دخلت عليه يفيد العموم ـ بدليلين هما:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (يحتمل أن تكون للمعهود، ويحتمل أن تكون للاستغراق ويحتمل أنها لجملة من الجنس، فما دليل التعميم).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول وهم القائلون: إن الجمع المعرف بأل لا يفيد العموم ـ قالوا فيه: إن «أل» ليس لها معنى واحد فقط ـ وهو الاستغراق لا تحتمل غيره، بل إن «أل» تحتمل ثلاثة احتمالات، هي:

الاحتمال الأول: يحتمل أن تكون «أل» عهدية، أي: راجعة إلى أفراد معهودين، نحو: «رأيت رجالاً فأكرمت الرجال».

الاحتمال الثاني: يحتمل أن تكون «أل» استغراقية ـ كما زعمتم أيها الجمهور ـ نحو: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥].

الاحتمال الثالث: يحتمل أن تكون «أل» استغراقية جملة وبعض من الجنس، ولا تستغرق الجميع نحو: «شربت الماء»، أي: بعضه.

وهذه الاحتمالات الثلاثة متساوية.

وإذا كانت هذه الاحتمالات متساوية فلا يجوز ترجيح أحدها بدون مرجح؛ لأنه ليس أحدها أولى من الاثنيحين الباقيين.

وإذا كانت تستعمل في هذه الاحتمالات فبأي دليل تختص بإفادتها للاستغراق والعموم؟

أي: أنتم ـ أيها الجمهور ـ رجحتم الاحتمال الثاني ـ هو أنها للعموم ـ بلا دليل يقوى على ذلك.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (ثم وإن سلم في البعض فما قولكم في جمع القلة، وهو ما ورد على وزن الأفعال كالأحمال، والأفعل كالأكلب، والأكعب، والأفعلة كالأرغفة، والفعلة كالصبية، فقد قال أهل اللغة: إنه للتقليل وهو ما دون العشرة؟).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول، وهم القائلون: إن الجمع المعرف بأل لا يفيد العموم ـ قالوا فيه: إن الجمع ينقسم من حيث التقليل والتكثير ـ إلى قسمين ـ :

القسم الأول: جمع قلة، وهو: الجمع السالم بكماله، سواء كان مذكراً، أو مؤنثاً؛ وأربعة أوزان من جمع التكسير، وهي:

«أفْعَال» مثل: «أحمال».

و «أفْعُل» مثل: «أكلب»، و «أفلس» و «أكعب».

و «أفْعِلة» مثل: «أرغفة».

و «فِعْلة» مثل: «صبية».

وجمعها الشاعر في بيت من الشعر هو:

بأفعل، وبأفعال، وأفعلة وفعلة تعرف الأدنى من العدد

وزاد بعض النحاة فقال:

وسالم الجمع ـ أيضاً ـ داخل معها في ذلك الحكم فاحفظها ولا تزد

فهذه الأبنية الأربعة، ومعها جموع التكسير موضوعة لجمع القلة وهي العشرة فما دونها، وهذه على مذهب سيبويه وكثير من النحاة.

القسم الثاني: جمع الكثرة، وهو: ما عدا الأوزان الأربعة السابقة من جمع التكسير، وهو من أحد عشر إلى ما لا نهاية له.

وقالوا: نسلم لكم أن «أل» إذا دخلت على جمع الكثرة تجعله للعموم، لكن لا نسلم لكم أن «أل» إذا دخلت على جمع القلة تجعله للعموم؛ لأنه عند أهل اللغة موضوع للعشرة فما دونها فكيف يعم والحالة هذه؟

* * *

ما استدل به أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(وقال ناس بالتعميم إلاَّ في لفظ المفرد المحلى بالألف واللام؛ لأنه لفظ واحد، والواحد ينقسم إلى: «واحد بالنوع» و «واحد بالذات»، فإذا دخله التخصيص علم أنه ما أراد الواحد بالنوع، فانصرف إلى الواحد بالذات)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم الفخر الرازي وأتباعه على أن المفرد المحلى بأل لا يفيد العموم ـ بقولهم: إن الواحد ينقسم إلى قسمين لا ثالث لهما:

القسم الأول: الواحد بالنوع، وهو: الاسم الدال على أشياء كثيرة مختلفة بالأشخاص كالإنسان.

القسم الثاني: الواحد بالذات، وهو الاسم الدال على اسم شخص بعينه كزيد، وعمرو.

فإذا قيل: إن هذا الواحد قد خُصِّص عرف أنه ما أريد به القسم الأول ــ وهو الواحد بالنوع ــ بل أريد به القسم الثاني ــ وهو: الواحد بالذات والشخص ــ .

وكون الواحد ينقسم إلى قسمين فقط يتنافى مع حقيقة العموم وهي: الاستغراق إلى ما لا نهاية له.

والخلاصة: هذه المذاهب الثلاثة، وأدلة كل مذهب عليه.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذاهب الثلاثة

قوله: **(قلنا)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر المذاهب الثلاثة، وأدلة كل مذهب، شرع في الجواب عن هذه الأدلة، فأجاب أولاً جواباً إجمالياً، ثم أجاب بالتفصيل عن أقوال أصحاب تلك المذاهب في أدلتهم.

* * *

الجواب الإجمالي عن المذاهب الثلاثة

قوله: **(ما ذكرناه من الاستدلال جاز فيما فيه الألف واللام، وفي النكرة في سياق النفي، فإنه إذا قال لعبده: «أعط الفقراء والمساكين، واقتل المشركين، واقطع السارق والسارقة، واجلد الزانية والزاني، ولا تؤذي مسلماً، ولا تجعل مع الله إله». واقتصر عليه، وانتفت القرائن جرى فيه حكم الطاعة والعصيان وتوجه الاعتراض وسقوطه)**.

ش: **أقول**: الجواب الإجمالي عن المذاهب الثلاثة: وهي: «أن الألف واللام لا تجعل الاسم الذي دخلت عليه يفيد العموم»، و «أن الفرد المحلى

لا يفيد العموم»، و «أن النكرة لا تفيد العموم إلَّا إذا كانت مسبوقة بلفظ «من» الجارة»، هو: أن يقال: إن الأدلة التي ذكرناها سابقاً من إجماع الصحابة، وأهل اللغة، ومن كلام العرب واستعمالاتهم، والواقع دلت دلالة واضحة على أن أيَّ اسم دخلت عليه «أل» يفيد العموم سواء كان جمعاً، أو مثنى، أو مفرداً، ودلت أيضاً ـ على أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم مطلقاً وهذا ثابت فيما سبق.

فمثلاً لو قال السيد لعبده: «أعط الفقراء والمساكين» ولم يسمع منه غير ذلك، فأعطى جميع الفقراء والمساكين، فإنه يستحق المدح والثناء؛ لأنه امتثل أمر السيد العام، حيث إن في ذلك صيغة عموم وهي: «الجمع المعرف بأل».

ولو اعترض السيد على عبده وقال له: «أنت أفنيت مالي بإعطائك الجميع، وأنا أردت الطوال منهم»، فقال له العبد: «أنت لم تأمرني بإعطاء الطوال، وإنما أمرتني بإعطاء الجميع؛ لأن الصيغة صيغة عموم»، وبينما يتجادلان ويتحاوران رآهما جماعة من أهل اللغة فإنهم يرون كلام العبد متوجهاً، واعتراض السيد ساقطاً؛ لأن العبد امتثل الأمر على عمومه كما طلب السيد.

كذلك لو قال السيد لعبده: «اقطع السارق»، فإنه يقطع جميع السارقين؛ لأنه مفرد محلى بأل، فإذا قطع البعض دون البعض فإنه يستحق الذم والتوبيخ.

كذلك لو قال السيد لعبده: «لا تؤذ مسلماً»، فإنه يقتضي أن لا يؤذ العبد أي مسلم، فلو آذى مسلماً واحداً لاستحق الذم والتوبيخ، لأنه تكلم بصيغة من صيغ العموم، وهي: النكرة في سياق النفي.

وكذلك يقال في بقية الأمثلة كما قلنا هناك في الدليل الثاني من أدلة الجمهور على أن تلك الصيغ تفيد العموم.

* * *

الجواب عن المذهب الثالث

قوله: (ولو قال: «والله لا آكل رغيفاً» حنث إذا أكل رغيفين. وقد قال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾ [الأنعام: ١٠١]، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠]، ولا يحل أن يقال في مثل هذا: ما اقتضى العموم).

ش: **أقول**: الجواب عن قول أصحاب المذهب الثالث: إن النكرة في سياق النفي لا تفيد العموم إلاَّ إذا كانت مسبوقة بلفظ «من»، هو: أن هذا القول مخالف لإجماع العلماء في الفقه والعقيدة.

أما مخالفته لما أجمع عليه العلماء في الفقه فهو أن العلماء أجمعوا على أن الشخص لو حلف وقال: «والله لا آكل رغيفاً»، فإنه يحنث إذا أكل رغيفين وتجب عليه كفارة يمين.

فلو كان قولكم صحيحاً لما حنث؛ حيث إنه يؤول ـ على زعمكم ـ بأنه حلف أن لا يأكل رغيفاً واحداً، ولم يحلف على أنه لا يأكل رغيفين.

أما مخالفته لما أجمعت عليه الأمة في العقيدة. فبيانه أن يقال:

لو كان يجوز أن يقال: «ما عندي رجل بل رجلان»: لجاز أن يقال في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾ [الأنعام: ١٠١]: «بل صاحبتان».

ولجاز أن يقال في قوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]: «بل كفوان».

ولجاز أن يقال في قوله: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ۝﴾ [الكهف: ٤٩]: «بل يظلم اثنين».

ولجاز أن يقال في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]: «بل مثقال ذرتين».. إلى آخر الآيات؛ لأنه ورد فيها كلها نكرة ولم يتوفر فيها شرطكم وهو: كونها مسبوقة بمن، لذلك ما تقتضي العموم كلها ـ على زعمكم ـ .

وهذا ظاهرالبطلان، بل إنه يؤدي إلى الكفر.

هذا الجواب الإجمالي عن ذلك المذهب، وسيأتي الجواب عن دليلهم بالتفصيل.

* * *

الجواب عن الدليل الأول
من أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (وقولهم: إن الألف واللام للمعهود قلنا).

ش: **أقول**: لما قال: أصحاب المذهب الأول ـ في دليلهم الأول ـ «إن الألف واللام تكون للعهد، وتكون للاستغراق، ولبعض الأجناس ومع هذا الاحتمال لا يمكن أن تكون للاستغراق فقط»..

يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول

قوله: (إنما ينصرف إلى المعهود عند وجوده، وما لا معهود فيه يتعين حمله على الاستغراق، وهذا لأن الألف واللام للتعريف، فإذا كان ثم معهود فحمل عليه حصل التعريف، وإن لم يكن ثم معهود فصرف إلى الاستغراق

حصل التعريف ـ أيضاً ـ ، وإن صرف إلى أقل الجمع أو إلى واحد لم يحصل تعريف، وكان دخول اللام وخروجها واحداً).

ش: **أقول**: الجواب عن الأول ـ عن الدليل الأول ـ من أدلة القائلين إن الألف واللام قد تكون للعهد: أن الألف واللام إما تكون عهدية، أو تكون استغراقية.

وتكون عهدية إذا كان هناك شيء معهود، مثل قولنا: «رأيت رجالاً فأكرمت الرجال»، فإن الألف واللام عائد إلى الرجال الذين رأيتهم وهم معهودين.

أما إذا لم يكن هناك شيء معهود فيتعين أن تكون الألف واللام استغراقية؛ لأنه لا يوجد قسم ثالث.

وقلنا ذلك لأمرين:

الأمر الأول: أن الألف واللام للتعريف، سواء كانت عهدية، أو استغراقية.

فإن كانت عهدية، أي: يوجد شيء معهود مثل قولنا: «رأيت رجالاً فأكرمت الرجال»، فإن «أل» هنا عرَّفت الرجال الذين عهدهم أولاً.

وإن لم يكن هناك معهود، وقال: «أكرمت الرجال»، فإنه عرَّف الذين يريد إكرامهم، وهم: جميع الرجال بأعيانهم.

الأمر الثاني: أن الجمع المنكر ـ وهو الذي لم يعرف بأل ـ يحمل على أقل الجمع بالاتفاق.

فلو جعلنا الجمع المعرف بالألف واللام لا يفيد الاستغراق، وحملناه على أقل الجمع ـ أيضاً ـ للزم من ذلك أن يكون دخول الألف واللام على الجمع، وعدم دخولها عليه واحداً.

وهذا لا يمكن؛ لأن الله سبحانه وتعالى قد أدخل «أل» على الجمع أحياناً، وأحياناً لم يدخلها عليه، وجعل الجمع منكراً فلا بد أن يكون لذلك فائدة، ولا فائدة له إلاَّ أن يكون الجمع المعرف بالألف واللام للاستغراق، والجمع المنكر يحمل على أقل الجمع فقط ـ وهو ثلاثة ـ .

* * *

الجواب الثاني

قوله: **(ولأنهما إذا كان للعهد استغرقا جميع المعهود، فإذا كانا للجنس يجب أن يستغرقا).**

ش: **أقول**: الجواب الثاني ـ عن الدليل الأول ـ من أدلة القائلين: إن «أل» قد تكون عهدية: أنكم قلتم: إن الألف واللام إذا كانا للعهد استغرقا جميع الأفراد المعهودين، فيقاس على هذا: أن الألف واللام إذا كانا للجنس ـ إذا لم يوجد معهود ـ فإنه يجب أن يستغرقا جميع أفراد الجنس، والجامع: الاستغراق في كل.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني
من أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(وأما جمع القلة فإن العموم إنما يتلقى من الألف واللام، ولهذا استفيد من لفظ الواحد في مثل السارق والسارقة، والدينار أفضل من الدرهم، وأهلك الناس الدينار والدرهم).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الأول ـ في دليلهم الثاني ـ : «سلمنا أن الألف واللام إذا دخلت على جمع الكثرة تجعله للعموم، ولكن

لا نسلم أنها إذا دخلت على جمع القلة تجعله للعموم؛ لأنه وضع للعشرة فما دونها».

أجاب الجمهور عن ذلك بقولهم: إن العموم استفدناه من الألف واللام، سواء كان الاسم الذي دخلت عليه الألف واللام جمع كثرة، أو جمع قلة فلا فرق بينهما عند الفقهاء والأصوليين، وإن فرق بينهما النحاة.

قال الإسنوي ـ في «نهاية السول» ـ: «لا فرق عند الأصوليين والفقهاء بين جمع القلة كأفلس، وجمع الكثرة كفلوس».

والدليل على أن «أل» هي التي جعلت ما دخلت عليه عاماً مطلقاً: أن «أل» إذا دخلت على المفرد تجعله للعموم، مثل: السارق والزاني، والدرهم، والدينار وغيرها كما بينا فيما سبق.

وإذا كان المفرد المحلى بأل يفيد العموم فمن باب أولى أن يكون جمع القلة المحلى بأل يفيد العموم.

اعتراض

لا نسلِّم أن المقاس عليه ـ وهو المفرد المحلى بأل ـ يفيد العموم؛ لأنه لم يصح دليل على ذلك.

الجواب عنه

قوله: (ولذلك صح توكيده بما يقتضي العموم، وجاز الاستثناء منه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [العصر: ٢ ـ ٣]، والاستثناء: إخراج ما لولاه لدخل تحت الخطاب).

ش: **أقول**: بل إن المفرد المحلى بأل يفيد العموم ودل على ذلك أدلة منها:

الدليل الأول

أن المفرد المحلى بأل يؤكد به العموم، وقد ورد ذلك في القرآن، كقوله تعالى: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [آل عمران: ٩٣].

فهنا «الطعام» مفرد محلى بأل، وأكد بلفظ «كل»، ولو لم يكن المفرد المُحلى بأل مفيداً للعموم لما جاز تأكيده بما يؤكد به العموم.

* * *

الدليل الثاني

صحة الاستثناء من المفرد المحلى بأل، وقد ورد ذلك في القرآن، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [العصر: ٢ ـ ٣].

فاستثنى الله تعالى هذا الجم الغفير ـ وهم المؤمنون ـ من لفظ «الإنسان»، وهو مفرد محلى بأل، فلو لم يكن المفرد المحلى بأل مفيداً للعموم لما جاز الاستثناء منه بلفظ الجمع، وهذا يدل على أنه للجنس والاستغراق.

* * *

اعتراض على الدليل الثاني

قيل: إن هذا استثناء من غير الجنس.

الجـواب عنـه

الأصل في الاستثناء الحقيقة، وأنه إخراج ما لولاه لدخل في اللفظ، فمن ادعى أنه غير ذلك احتاج إلى دليل.

* * *

الدليل الثالث ــ ولم يذكره ابن قدامة ــ

أن المفرد المحلى بأل ينعت بما ينعت به العموم، قال تعالى: ﴿أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النور: ٣١].

فهنا قد نعت لفظ «الطفل» وهو مفرد محلى بآل بالجمع، وهو قوله: ﴿ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟﴾ [النور: ٣١]، فلو لم يكن المفرد المحلى مفيداً للعموم لما جاز ذلك.

* * *

اعتراض على ذلك

قال المانعون: نحن نمنع أن يكون المفرد المحلى بأل ينعت بما ينعت به العموم، فلا يجوز أن تقول: «جاء الرجل الكرماء» ولا تقول: «زارني العالم الفضلاء»، بل الذي يصح أن تقول: «جاءني الرجل الكريم» وتقول: «زارني العالم الفاضل».

الجواب عنه

إن كون المفرد ينعت بما ينعت به العموم ثبت عن طريق النقل؛ من الكتاب ومن كلام العرب.

أما الكتاب فقال تعالى: ﴿أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النور: ٣١].

أما كلام العرب فقد قالوا: «أهلك الناس الدينار الصفر، والدرهم البيض»، فهنا قد نعت المفرد المحلى بأل وهو «الدينار» و «الدرهم»، بالجمع وهو «الصفر» و «البيض»، ولم يقولوا: «أهل الناس الدينار الأصفر والدرهم الأبيض»، مما يدل على أن المفرد المحلى بأل يفيد العموم وإلاَّ لما فعلوا ذلك.

وأما ما ذكرتوه من الأمثلة ـ كقولكم: «جاءني الرجل الكرماء» وغيره ـ فهو من إنشائكم لا يقوى على مقاومة ما ثبت من القرآن، ومن كلام العرب.

فإذا صحت أدلتنا على أن المفرد المحلى بأل يفيد العموم، وبطلت اعتراضاتكم عليها، ثبت مذهبنا، وهو: أن المفرد المحلى بأل يفيد العموم.

وإذا ثبت أن المفرد المحلى بأل يفيد العموم، ثبت أن جمع القلة المحلى بأل يفيد العموم؛ لأنه إذا كان المفرد المحلى بأل يفيد العموم، فمن باب أولى أن جمع القلة يفيد العموم.

* * *

الجواب عن قول أصحاب المذهب الثاني
ـ ولم يذكره ابن قدامة ـ

إن ما ذكر من الجواب عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول يتضمن الجواب عما قاله أصحاب المذهب الثاني، حيث إنهم قد قالوا: إن المفرد المحلى بأل لا يفيد العموم.

والجواب عن ذلك: أننا أثبتنا بالأدلة القوية على أن المفرد المحلى بأل يفيد العموم.

أما ما احتجوا به من قولهم: «إنه لفظ واحد، والواحد ينقسم إلى قسمين: واحد بالنوع وواحد بالذات»، فيمكن أن يجاب عن ذلك ويقال: إن كل قسم من هذين القسمين يتكون من عدة أفراد.

فإذا قال السيد لعبده: «أكرم الرجل» فإن لفظ «الرجل» تعم الطوال، والقصار، والعلماء، والجهال، والأعداء، والأصدقاء، والبيض، والسود.

ثم إذا قيل له: «أكرم الرجل» وعين ذلك الرجل بأنه العالم، فإن العالم يكون أسود، وأبيض، وطويل، وقصير وزيد، وعمرو، وعلي.. إلى آخره.

فإن لفظة «الرجل» قد وضعت للدلالة على تلك الأفراد، ونسبتها في الدلالة على تلك الأفراد واحدة.

ولذلك يجب على العبد أن يكرم جميع من تتوفر فيه صفة الرجولة من الطوال، والقصار، والبيض، والسود، والعلماء، والجهال، وزيد وعمرو.. ونحو ذلك.

فمن هذه الجهة جاء العموم للمفرد المحلى بأل.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثالث

قوله: **(وقوله إنه يصح أن يقول: «ما عندي رجل بل رجلان، قلنا: قوله: «بل رجلان»، قرينة لفظية تدل على أنه استعمل لفظ العموم في غير موضوعه، ولا يمنع ذلك من حمله على موضوعه عند عدم القرينة، كما أن لفظة «الأسد» إذا استعملت في الرجل الشجاع بقرينة لا يمنع من استعمالها في موضوعها وحملها عليه عند الإطلاق).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثالث ـ في دليلهم ـ: إن النكرة في سياق النفي ليست صريحة في إفادتها للعموم بدليل أنه يصح أن يقول: «ما عندي رجل بل رجلان»، فلو كانت تفيد العموم لما جاز أن يقول: «بل رجلان» بخلاف النكرة المسبوقة بلفظة «من» الجارة فإنه لا يجوز ذلك.

أجاب الجمهور عن ذلك بقولهم: إن النكرة في سياق النفي إذا أطلقت

ـ أي لم تقيد بأي قرينة ـ فإنها تكون مستعملة فيما وضعت له حقيقة وهو: العموم، مثل قولنا: «ما عندي رجل»، و «لا رجل في الدار».

أما إذا لم تطلق بل قيدت بقرينة فإنها تكون لغير ما وضعت له وهو المجاز، أي: الخصوص، مثل قوله: «ما عندي رجل بل رجلان».

فقوله: «بل رجلان» قرينة لفظية صرفت اللفظ ـ وهي: النكرة في سياق النفي من كونها مفيدة للعموم، إلى أنها للخصوص.

فإذا زالت تلك القرينة وقيل: «ما عندي رجل» ـ فقط ـ فإنها تفيد ما وضعت له أصلاً، وهو: العموم.

قياساً على أسماء الحقائق، فمثلاً لو قال شخص: «رأيت أسداً» فإن السامع يحمل لفظ «الأسد» على ما وضع له حقيقة وهو: الحيوان المفترس، فإذا قال المتكلم: «رأيت أسداً يخطب» فإن السامع يحمل لفظ «الأسد» على غير ما وضع له وهو: الرجل الشجاع بسبب تلك القرينة وهي: «يخطب»، فلو زالت القرينة، وقال: «رأيت أسداً» فقط، فإن السامع يحمل لفظ «الأسد» على الحقيقة وهو الحيوان المفترس.

كذلك هنا فإن لفظ «بل رجلان» إذا وجدت لم تفد النكرة في سياق النفي العموم، وصارت للخصوص.

وإذا عدمت أفادت النكرة في سياق النفي العموم وهو ما وضعت له أصلاً وحقيقة.

* * *

اعـتـراض

اعترض بعضهم قائلاً: بناء على كلامكم فإن لفظ «مِنْ» الجارة لا تأثير لها في العموم، ووجودها في بعض الآيات لا فائدة منه، مثل قوله تعالى:

﴿ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ﴾ [الأعراف: ٥٩]، مما يؤدي إلى أن نقول: إن هناك حروفاً في القرآن تورد عبثاً، وهذا كفر.

* * *

الجواب عن ذلك

قوله: (وأما لفظة «من» فهي من مؤكدات العموم، وتمنع من استعماله في مجازه).

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بـ : أن لفظة «من» الجارة لا تؤثر في العموم، حيث إن النكرة في سياق النفي تفيد العموم سواء سبقت بـ «من» الجارة، أو لم تسبق.

ولكن ليس معنى هذا أن لفظة «من» لا فائدة منها، بل لها فائدة وهي: أنها مؤكدة للعموم، أي: النكرة في سياق النفي المسبوقة بـ «من»، كقولنا: «ما عندي من رجل»؛ آكد من النكرة في سياق النفي التي لم تسبق بمن، كقولنا: «ما عندي رجل».

وفائدة التوكيد في الكلام إذاً رفع اللبس، وإزالة الاتساع في الفهم.

أي: أن النكرة في سياق النفي المسبوقة بـ «من» الجارة، تفيد العموم القطعي الذي لا يحتمل التخصيص.

أما النكرة في سياق النفي التي لم تسبقها لفظة «مِنْ» الجارة فهي تفيد العموم الظني، فيحتمل الخصوص احتمالاً مرجوحاً.

هذه فائدة «من» الجارة.

سؤال

ما سبب قول أصحاب المذهب الثالث: إن النكرة في سياق النفي إذا خلت من لفظ «من» الجارة فإنها لا تفيد العموم.

الجـواب عنـه

قوله: (ولتأثيرها في التأكيد، ومنعها من التوسع واستعمال اللفظ في غير العموم، تطرق الوهم إلى القائل بنفي التعميم فيما خلت منه. والله أعلم).

ش: **أقول**: إن سبب قول أصحاب المذهب الثالث: «إن النكرة في سياق النفي إذا لم تسبق بلفظ «من» الجارة، فإنها لا تفيد العموم»، يرجع إلى أمرين:

أولهما: أن لفظ «من» الجارة تؤثر في تأكيد العموم تأثيراً بليغاً.

ثانيهما: أن لفظ «مِنْ» الجارة تمنع منعاً قاطعاً من استعمال النكرة في سياق النفي للخصوص.

ونظراً إلى هذين الأمرين تطرق الوهم إلى أصحاب المذهب الثالث من أن لفظ «من» لها منزلة ومرتبة جعلت النكرة في سياق النفي لا تفيد العموم بدونها، وهذا باطل كما بينا. والله أعلم.

* * *

أقل الجمع ما هو؟

اعلم أن محل النزاع في هذه المسألة: يكون في الصيغ الموضوعة للجمع، سواء كانت جمع سلامة، أو جمع تكسير، أو جمع قلة، أو كثرة، مثل: «مسلين» و «رجال» و «ضربوا»، وسواء كان الجمع منكراً ــ كالأمثلة السابقة ــ أو معرفاً بالإضافة أو معرفاً بأل إذا قامت قرينة تدل على أن العموم غير مراد.

فإذا وردت صيغة من تلك الصيغ، فإنها تحمل على أقل الجمع، واختلف الأصوليين في أقل الجمع هذا على مذاهب؛ أهمها مذهبان:

المـذهب الأول

قوله: (فصل: أقل الجمع ثلاثة).

ش: أقول: المذهب الأول: أن أقل الجمع ثلاثة حقيقة.

فإذا قال السيد لعبده: «أكرم رجالاً»، فإن ذمة العبد لا تبرأ إلاَّ إذا أكرم ثلاثة رجال.

وهذا مذهب جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين وأهل اللغة من السلف والخلف.

واختلف هؤلاء: هل يطلق على الاثنين والواحد مجازاً، أو لا؟

فقيل: إن أقل الجمع ثلاثة حقيقة، ويطلق على الاثنين والواحد مجازاً، وهذا هو قول أكثر العلماء.

وقيل: إن أقل الجمع ثلاثة حقيقة ويطلق على الاثنين مجازاً، ولا يطلق على الواحد لا حقيقة ولا مجازاً.

وقيل: إن أقل الجمع ثلاثة حقيقة، ولا يطلق على الاثنين لا حقيقة ولا مجازاً.

* * *

المذهــب الثانــي

قوله: (وحكي عن أصحاب مالك، وابن داود وبعض النحويين وبعض الشافعية: أن أقله إثنان).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن أقل الجمع اثنان حقيقة، فإذا قال السيد لعبده: «أكرم رجالاً»، فإن العبد إذا أكرم رجلين فإن ذمته تكون بريئة، ولا يذم، بل يمدح.

ذهب إلى ذلك من المالكية: القاضي أبو بكر الباقلاني، وأبو الوليد الباجي، وأبو الحسن اللخمي، وعبد الملك بن الماجشون.

وذهب إلى ذلك من الظاهرية: داود الظاهري، وابنه محمد بن داود.

وقال ابن حزم ـ في «الإحكام» ـ : «هو قول جمهور أصحابنا».

وذهب إلى ذلك من الشافعية: الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني.

وأبو حامد الغزالي في «المستصفى» فقط، ونسبه أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع» إلى بعض الشافعية ولم يسمهم.

وذهب إلى ذلك من أهل اللغة والنحو: علي بن عيسى النحوي، ونفطويه ـ وهو: إبراهيم بن محمد الأزدي الواسطي ـ ، والخليل بن أحمد.

تنبيه: قول ابن قدامة هنا: «وحكي عن أصحاب مالك» يدل على أن جميع المالكية قالوا: «إن أقل الجمع اثنان».

وهذا ليس بصحيح، بل إن بعض المالكية قالوا: إن أقل الجمع اثنان ـ وهم ما ذكرنا ـ .

أما الإمام مالك، وأبو تمام البصري، والقاضي عبد الوهاب المالكي، وابن الحاجب من المالكية، فقد ذهبوا إلى ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول ـ وهو: أن أقل الجمع ثلاثة ـ .

وصرح بذلك أبو الوليد الباجي ـ في إحكام الفصول ـ قائلاً: «إن القول بأن أقل الجمع ثلاثة هو مذهب أكثر المالكية».

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إن أقل الجمع اثنان ـ بأدلة، إليك أهمها:

الدليـل الأول

قوله: (لقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١] ولا خلاف في حجبها باثنين).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني وهم القائلون: «إن أقل الجمع اثنان» ـ قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١].

وجه الدلالة: أن الله ـ سبحانه ـ أطلق الجمع وهو «الأخوة» على اثنين وهما الأخوان؛ حيث إن جمهور العلماء قالوا: إن الأم تحجب من الثلث إلى السدس بالأخوين، فدل على أنهما جمع.

وإذا كان كذلك فأقل الجمع اثنان حقيقة.

أو تقول ـ في وجه الدلالة ـ: أطلق لفظ «الأخوة» وأريد بها الأخوان، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فيكون أقل الجمع اثنان حقيقة.

تنبيه: قول ابن قدامة ـ رحمه الله ـ هنا: «ولا خلاف في حجبها باثنين» هذا لا يسلَّم له؛ لأن العلماء اختلفوا في ذلك، فذهب ابن عباس إلى أن الأم لا تحجب من الثلث إلى السدس بأخوين، بل لا بد من ثلاثة.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (وقد جاء ضمير الجمع للاثنين في: ﴿۞ هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟...﴾ [الحج: ١٩]).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن أقل الجمع اثنان ــ قوله تعالى: ﴿ ۞ هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟ فِى رَبِّهِمْ ﴾ [الحج: ١٩].

وجه الدلالة: أنه جمع الضمير في قوله: «اختصموا»، مع أنه يرجع إلى اثنين وهما الخصمان، فلو لم يكن أقل الجمع إثنان لما أرجع ضمير الجمع إليهما، ولقال: «هذان خصمان اختصما» ولكنه لم يقل ذلك، فدل على أن الاثنين يطلق عليهما جمع فيكون أقل الجمع اثنان.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (﴿ ۞ وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ ﴾ [ص: ٢١] وكانوا اثنين).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن أقل الجمع اثنان ــ قوله تعالى: ﴿ ۞ وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ ﴿٢١﴾ إِذْ دَخَلُوا۟ عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ ۖ قَالُوا۟ لَا تَخَفْ ۖ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [ص: ٢١، ٢٢].

وجه الدلالة: أن الله ــ تعالى ــ استعمل لفظ الجمع ــ وهو ضمير الجمع ــ في قوله: «إذ تسوروا» و «إذ دخلوا» و «ففزع منهم» في الاثنين وهما: الملكان، وهما: الخصم، بدليل قوله: ﴿ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [ص: ٢٢]، إلى قوله: ﴿ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ ﴾ [ص: ٢٣].

وهذا يدل على أنه ــ تعالى ــ أطلق لفظ الجمع على الاثنين والأصل في الإطلاق الحقيقة، فدل على أن أقل الجمع اثنان حقيقة.

الدليـل الرابـع

قوله: (﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [الحجرات: ٩]).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن أقل الجمع اثنان ــ قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: ٩].

وجه الدلالة: أنه ــ سبحانه ــ جمع الضمير في قوله: «اقتتلوا» مع أنه يرجع إلى اثنين وهما الطائفتان، فدل على أن التثنية وهما الطائفتان مطابق لضمير الجمع، وذلك يقتضي كونه جمعاً.

فإذاً: الاثنان وهما الطائفتان جمع، فثبت المطلوب وهو: أن أقل الجمع اثنان.

* * *

الدليـل الخامـس

قوله: (و ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]).

ش: **أقول**: الدليل الخامس ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن أقل الجمع اثنان ــ قوله تعالى: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤].

وجه الدلالة: أن الخطاب موجه ــ كما هو معروف من سبب النزول ــ إلى اثنتين، وهما: «عائشة» و «حفصة» ــ رضي الله عنهما ــ ، ومعلوم أنه ليس للاثنتين سوى قلبين، ومع ذلك فقد جمع القلب إلى قلوب، وهذا يدل على أنهما جمع، إذ لو لم يكونا جمعاً لما جمعهما ولقال: «قلباكما» ولكنه لم يقل ذلك، بل جمع، وهذا يدل على أن التثنية جمع، فيكون أقل الجمع إثنان، وهو: المطلوب.

الدليـل السـادس

قوله: (وقال النبـي ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة. . .»).

ش: **أقول**: الدليل السادس ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن أقل الجمع اثنان ـ ما روي عن النبـي ﷺ أنه قال: «الاثنان فما فوقهما جماعة».

وجه الدلالة: أن هذا نص في المقصود ـ وهو: أن أقل الجمع إثنان ـ حيث إن الرسول ﷺ أخبر أن الاثنين جماعة فما فوقهما، والرسول ﷺ من أهل اللغة، بل أفصحهم، فلو نقل هذا عن واحد من الأعراب لكان حجة، فعن مبلغ الشريعة أولى.

* * *

الدليـل السابـع

قوله: (ولأن الجمع مشتق من جمع الشيء إلى الشيء وضمه إليه، وهذا يحصل في الاثنين).

ش: **أقول**: الدليل السابع ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن أقل الجمع اثنان ـ من المعقول، وهو: أن يقال: إن الجمع إنما سمِّي جمعاً لضم شيء إلى شيء آخر، فلو ضممنا ـ مثلاً ـ زيداً إلى عمرو لصار جمعاً، فحصل معنى الجمع في التثنية؛ إذ التثنية ضم إسم إلى مثله، فيكون في الاثنين معنى الاجتماع، والجمع ضم اسم إلى أكثر منه، كما في الثلاثة وما زاد عليها.

وهذا كله يفيد: أن التثنية نوع جمع باعتبار القدر المشترك بينهما وهو: «الضم»، فثبت: أن إطلاق اسم الجمع على الاثنين حقيقة فيكون أقل الجمع اثنين. وهو المطلوب.

هذا بيان ما ذكره ابن قدامة ـ رحمه الله ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني، وهم القائلون: إن أقل الجمع إثنان.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: «ولنا».

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور على أن أقل الجمع ثلاثة بأدلة كثيرة، منها:

الدليـل الأول

قوله: (ما روي عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أنه قال لعثمان ـ رضي الله عنه ـ لِمَ حجبت الأم بالاثنين من الأخوة، وإنما قال الله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١]، وليس الأخوان بأخوة في لسانك ولا في لسان قومك؟» فقال له عثمان: «لا أنقض أمراً كان قبلي وتوارثه الناس، ومضى في الأمصار»، فعارفه على أنه في لسان العرب ليس بحقيقة في الاثنين، وإنما صار إليه للإجماع).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ على أن أقل الجمع ثلاثة ـ : ما أخرجه الحاكم ـ في «المستدرك» ـ ، والبيهقي ـ في «السنن الكبرى» ـ وغيرهما عن ابن أبي ذئب عن شعبة بن دينار مولى ابن عباس، عن ابن عباس، أنه دخل على عثمان بن عفان ـ رضي الله عن الجميع ـ فقال له: «إن الأخوين لا يردان الأم إلى السدس، إنما قال الله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١]، والأخوان ـ في لسان قومك ـ ليسا بإخوة»، فقال عثمان: «لا أستطيع أن أنقض أمراً كان قبلي وتوارثه الناس، ومضى في الأمصار».

وجه الدلالة: أن ابن عباس ــ وهو من أهل اللغة واللسان وأرباب الفصاحة والبلاغة، وترجمان القرآن، وحبر الأمة ــ قد ذكر أن أقل الجمع ثلاثة في اللغة، وعثمان ــ وهو أيضاً ــ من أهل اللغة واللسان والبلاغة في الكلام ــ قد عارفه ووافقه وأقره على ذلك؛ إذ لم ينكر عليه، وإنما اعتذر بأنه ترك مقتضى اللغة في هذه المسألة الفرعية ــ وهي مسألة حجب الأم من الثالث إلى السدس ــ بسبب دليل خارجي وهو: إجماع من قبله على خلافه.

أي: أن عثمان احتج بالإجماع على أن الأخوين يحجبان الأم من الثلث إلى السدس.

فلما عدل عن ذلك بالإجماع دل على صحة ما قاله ابن عباس من أن الأخوين ليسا أخوة في لغة العرب، فدل على أن الجمع لا يطلق على الاثنين حقيقة، فدل ذلك على أن أقل الجمع ثلاثة حقيقة.

* * *

ما اعترض به على هذا الدليل

لقد اعترض على هذا الدليل باعتراضين، هما:

الاعتـراض الأول

قال المعترض فيه: إن هذا الأثر ضعيف من حيث سنده، والضعيف لا يمكن أن يستدل به على إثبات قاعدة أصولية؛ لأنه من رواية شعبة بن دينار، قد تكلم فيه أئمة الحديث.

* * *

الجـواب عنـه

إن هذا الأثر قد صححه الحاكم في المستدرك، فقال: «هذا حديث

صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، وقد وافقه الذهبي على ذلك في «تعليقه على المستدرك»، ونقل الذهبي في «ميزان الاعتدال»: أن أحمد بن حنبل قال: ـ في شعبة ـ : «إنه ما به بأس».

* * *

الاعتراض الثاني

قال المعترض فيه: على فرض صحة هذا الأثر، فإنه معارض بما أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، والحاكم في المستدرك عن خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه أنه كان يقول: «الأخوة في كلام العرب أخوان فصاعداً».

* * *

الجواب عنه

يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول

أن هذا الأثر المروي عن زيد فيه ضعف لا يقوى على معارضة الأثر الوارد عن ابن عباس وعثمان، وذلك لأن في سنده «عبد الرحمن بن أبي الزناد»، قد تكلم فيه بعض أئمة الحديث، فقال يحيى بن معين: «وابن أبي الزناد لا يحتج بحديثه»، وقال أحمد: «مضطرب الحديث».

* * *

الجواب الثاني

أن بعض العلماء ـ كابن السبكي في «رفع الحاجب»، وأبي الخطاب الحنبلي في «التمهيد» وغيرهما ـ قد شككوا في ثبوت هذا القول عن زيد بن

ثابت، في حين أنهم لم يشككوا فيما نقل عن ابن عباس وعثمان، بل نقلوا ذلك عنهما بصيغة الجزم.

وهناك اعتراضات أخرى على ذلك الدليل وأجوبة، عنها أوسع قد ذكرتها في كتابي: «أقل الجمع عند الأصوليين وأثر الاختلاف فيه».

* * *

الدليل الثاني

قوله: (دليل آخر: أن أهل اللسان فرقوا بين الآحاد والتثنية والجمع وجعلوا لكل واحد من هذه المراتب لفظاً).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن أقل الجمع ثلاثة ــ: أن أهل اللغة جعلوا مراتب الأعداد ثلاثة أقسام: «الواحد»، ثم «التثنية»، ثم «الجمع»، فقالوا: «رجل» و «رجلان» و «رجال».

أي: أنهم فرقوا بين هذه الأعداد بالتلفظ والنطق.

فلو كان الجمع ينطلق على الاثنين حقيقة لكانت مراتب الأعداد منحصرة في قسمين: «الواحد» و «الجمع» فقط، وهذا لا يجوز؛ لأنه خلاف ما استقر عليه وضع لغة العرب.

ولهذا يقول العرب: «رجل» و «رجلان» و «رجال»، ويفهم من مطلق لفظ «الرجال» ما لا يفهم من مطلق لفظ «الرجلين»، فدل على أن الاثنين ليسا بجمع من جهة اللغة.

أو تقول ــ في هذا الدليل بعبارة أخرى ــ: إن أهل اللغة فصلوا بين التثنية وبين الجمع، فوضعوا «رجلين» للتثنية، و «رجالاً» للجمع، كما

فصلوا بين الواحد والجمع، فقالوا ـ في الواحد ـ : «رجل» وفي «الجمع»: «رجال». فكما فرقنا بينهما وجب أن نفرق بين التثنية والجمع.

فثبت بما ذكر من تفريق العرب بين هذه الأعداد في التسمية: أن الاثنين ليسا بجمع، فيكون أقل الجمع ثلاثة.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: (وضميراً مختصاً به فوجب أن يغاير الجمع التثنية كمغايرة التثنية الآحاد).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على أن أقل الجمع ثلاثة ـ : أن أهل اللغة قد فرقوا بين التثنية والجمع في الضمير المتصل، فقالوا في التثنية: «فعلا» و «إفعلا»، وقالوا في الجمع: «فعلوا» و «افعلوا»، فلو كان الجمع يطلق على التثنية لما فرقوا بينهما ولقالوا لكل منهما: «فعلوا» و «افعلوا»، ولكنهم لم يقولوا ذلك مما يدل على أن التثنية ليست بجمع، وبالتالي يكون أقل الجمع ثلاثة حقيقة.

أي: أن واو الجمع يجوز دخولها على الثلاثة، ولا يجوز ذلك في الاثنين، فلو كانت التثنية جمعاً لكانت «الواو» ثابتة في التثنية.

وكذلك فرق أهل اللغة بين الجمع والتثنية في الضمير المتصل، فقالوا في «الجمع»: «هم» وقالوا في التثنية: «هما»، فلو كانت التثنية جمعاً لما فرقوا بينهما في ذلك ولقالوا: «هم» للجمع والتثنية، ولكنهم لم يقولوا ذلك، بل قالوا: «هما» للتثنية، وهذا يدل على أن التثنية ليست بجمع، وإذا ثبت ذلك علم أن أقل الجمع ثلاثة حقيقة.

والخلاصة ــ من الدليلين السابقين ــ أنه كما أن العرب قد فصلوا بين الجمع والآحاد في التلفظ والنطق والضمير المتصل والمنفصل كذلك يجب أن يفصل بين الجمع والتثنية في التلفظ والنطق والضمير المتصل والمنفصل؛ إذ لا فرق بينهما؛ والجامع: أن كلاًّ منها قسم من أقسام مراتب الأعداد.

* * *

الدليـل الرابـع

قوله: (ولأن الاثنين لا ينعت بهما الرجال والجماعة في لغة أحد، فلا تقول: «رأيت رجالاً اثنين» و «لا جماعة رجلين»).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على أن أقل الجمع ثلاثة ــ : أن الثلاثة تنعت بالجمع فيقال: «ثلاثة رجال»، والجمع ينعت بالثلاثة فتقول: «رجال ثلاثة».

لكن لا يجوز في لغة أحد أن تنعت التثنية بالجمع، فلا يجوز أن يقال: «إثنان رجال»، ولا ينعت الجمع بالتثنية، فلا يقال: «رأيت رجالاً اثنين»، ولا تقول: «رأيت جماعة رجلين».

وإذا لم ينعت الجمع بالتثنية، ولم تنعت التثنية بالجمع فلا علاقة للتثنية بالجمع، ولا العكس، فلا يطلق لفظ الجمع على الاثنين حقيقة، فثبت: أن أقل ما يطلق عليه لفظ الجمع هو الثلاثة.

* * *

الدليـل الخامـس

قوله: (ويصح أن يقال: ما رأيت رجالاً وإنما رأيت رجلين، ولو كان حقيقة فيه لما صح نفيه).

ش: **أقول**: الدليل الخامس ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على أن أقل الجمع ثلاثة ــ : أن أسماء الحقائق لا تنتفي عن مسمياتها بحال، فلو كان اسم الجمع حقيقة في الاثنين لكان لا يجوز أن ينتفي هذا الاسم بحال، لكن يصح نفي الجمع عن الاثنين، فيصح أن يقال: «ما رأيت رجالاً وإنما رأيت رجلين»، ويقال: «ما في الدار رجال بل رجلان»، ويقال: «ما أقبل رجال، بل الذي أقبل رجلان» وهكذا، وصحة النفي تدل على انتفاء الحقيقة ولو كان الجمع حقيقة في الاثنين لما صح نفي الجمع عنهما، وهذا يدل دلالة واضحة على أن الاثنين ليسا جمعاً بالحقيقة، فثبت أن أقل ما يطلق عليه لفظ الجمع هو الثلاثة.

هذه أدلة أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على أن أقل الجمع ثلاثة.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(وأما ما احتجوا به)**.

ش: **أقول**: لما احتج واستدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: إن أقل الجمع إثنان ــ بأدلة من الآيات والأحاديث والمعقول، أراد ابن قدامة أن يجيب عنها، فبدأ بالجواب عن الاستدلال بالآيات، فأجاب عنها بجواب إجمالي، ثم أجاب عن بعضها بجواب تفصيلي. وإليك بيان ذلك:

* * *

أولاً: الجواب عن الاستدلال بالآيات الإجمالي

قوله: **(فغايته: أنه جاز التعبير بأحد اللفظين عن الآخر مجازاً كما عبر**

عن الواحد بلفظ الجمع في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، و ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ [الحجر: ٩]).

ش: أقول: الجواب الإجمالي ــ عن استدلال أصحاب المذهب الثاني بالآيات السابقة الذكر في أدلتهم على أن أقل الجمع إثنان ــ هو: أن يقال: إن الله عز وجل قد عبر بلفظ «الجمع» عن الاثنين في قوله: «إخوة»، وقوله: «اختصموا»، وقوله: «إذ تسوروا»، وقوله: «اقتتلوا»، وقوله: «قلوبكما» وليس على سبيل الحقيقة، بل عبَّر بذلك على سبيل المجاز.

قياساً على تعبيره بلفظ الجمع عن الواحد في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، وهو قياس أولوي. بيانه:

أنه إذا جاز أن يعبر بلفظ الجمع وهو «الناس» عن الواحد وهو: نعيم ابن مسعود الأشجعي، فمن باب أولى أن يجوز أن يعبر بلفظ الجمع عن الاثنين؛ لأن الاثنين أكثر من الواحد وأقرب إلى الجمع.

والتعبير بلفظ الجمع عن الواحد، أو عن الاثنين على سبيل المجاز، لا الحقيقة.

وهذا على رأي من قال بوقوع المجاز في القرآن الكريم، وابن قدامة ــ رحمه الله ــ من الذين قالوا بوقوع المجاز في القرآن. كما سبق بيانه في موضعه.

* * *

ثانياً: الجواب التفصيلي

قوله: (ثم إن الطائفة والخصم يقع على الواحد، والجمع والقليل

والكثير، فرد الضمير إلى الجماعة الذين اشتمل عليهم لفظ الطائفة والخصم).

ش: **أقول**: لما استدل أصحاب المذهب الثاني على أن أقل الجمع إثنان، بقوله تعالى: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟﴾ [الحج: ١٩]، وبقوله: ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ﴾ [ص: ٢١]، وقوله: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [الحجرات: ٩].

أجاب ابن قدامة عن هذا الاستدلال بقوله: إن الضمير في قوله: «اختصموا»، وقوله: «تسوروا»، وقوله: «اقتتلوا» لم يرجع إلى اثنين ــ كما زعمتم ــ، بل رجع إلى جمع، وذلك لأن لفظ «الخصم»، يطلق في لغة العرب على القليل والكثير، والواحد والجمع؛ لأن أصله المصدر فيقال: «هذا خصمي» و «هذان خصمي» و «هؤلاء خصمي»، قال الشاعر:

وخصـم غضـاب ينفضـون لحـاهـم   كنفض البـراذين العـراب المخـاليـا

وإذا كان الخصم يقال على القليل والكثير والواحد والجمع، فلا حجة في الآيتين اللتين ورد فيهما لفظ «الخصم» على أن أقل الجمع اثنان؛ لجواز أن يكون الخصم أكثر من اثنين.

وكذلك لفظ «الطائفة» يقع على القليل والكثير، فالطائفة: عبارة عن جماعة مكونة من عدد من الأفراد، دل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا۟ فَلْيُصَلُّوا۟ مَعَكَ﴾ [النساء: ١٠٢]، ولو كانت الطائفة واحداً لما قال: «لم يصلوا».

فصار المراد بـ«الطائفة» الجماعة، فجمع الضمير في قوله: «اقتتلوا» نظراً إلى مجموع الطائفتين.

اعــتــراض

لقد اعترض معترض على ذلك قائلاً:

كون «الخصم» يطلق على الواحد، والاثنين والجمع والقليل والكثير يصح في قوله تعالى: ﴿ ۞ هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟ ﴾ [الحج: ١٩]، ولا حجة في الآية على أن أقل الجمع اثنان ــ كما قلنا سابقاً ــ .

لكن لا يصح في قوله تعالى: ﴿ ۞وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ ﴾ [ص: ٢١]؛ لأن في هذه الآية ما يقتضي ويدل على أن كل واحد من الخصمين كان واحداً، إذن هما اثنان، بدليل قوله تعالى: ﴿ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ ﴾ [ص: ٢٣]، وقول داود عليه السلام: «لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه».

ويقوي ذلك ما قاله النحاس: «إنه لا خلاف بين أهل التفسير أنه يراد به هاهنا ملكان».

الجــواب عنــه

يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الجــواب الأول

أن الله عبر بلفظ الجمع عن الملكين على سبيل المجاز، كما قال ابن قدامة في جوابه الإجمالي السابق.

* * *

الجــواب الثانــي

أنه يجوز أن يكون قد حضر مع جبريل وميكائيل جماعة من الملائكة وبذلك أرجع ضمير الجمع في قوله: «إذ تسوروا» إلى الجمع.

الجواب عن الدليل السادس وهو: الحديث

قوله: (وأما قوله: «الاثنان جماعة» أراد في حكم الصلاة، وحكم انعقاد الجماعة؛ لأن كلام النبي ﷺ يحمل على الأحكام لا على بيان الحقائق).

ش: **أقول**: لما استدل أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم السادس ــ وهو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «الاثنان فما فوقهما جماعة».

أجيب عن ذلك بـ: أن الحديث على فرض صحته، فإنه لا يدل على أن أقل الجمع إثنان، بل إنه يحمل على أن المراد بالاثنين جماعة في حصول فضيلة صلاة الجماعة ــ وهي سبع وعشرون درجة أو خمس وعشرون ــ وبيان أن هذه الجماعة تنعقد باثنين.

وقلنا: ذلك لأن كلام النبي ﷺ يجب أن يحمل على بيان الأحكام الشرعية؛ لأنه مبعوث لبيانها، ولم يبعث لبيان حقائق الأسماء اللغوية التي يشاركه في معرفتها غيره من الصحابة.

وقلنا: «على فرض صحته»؛ لأن الحديث روي من طرق كثيرة بلغت أكثر من اثني عشر طريقاً كلها ضعيفة، وقد ذكرت هذه الطرق وبيانها في كتابي: «أقل الجمع عند الأصوليين وأثر الاختلاف فيه».

* * *

الجواب عن الدليل السابع ــ وهو من العقل ــ

قوله: (وقولهم: «إنه جمع شيء إلى شيء آخر»، قلنا: الأسماء في اللغة لا يلزم فيها حكم الاشتقاق على ما مضى).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم السابع ــ : «إن الجمع مشتق من جمع الشيء إلى الشيء وضمه إليه وهذا يحصل بالاثنين».

أجاب الجمهور عن ذلك بقولهم: إن هذا الدليل لا يستقيم لكم؛ لأن مستنده الاشتقاق، أي: أنه ما دام أن التثنية مشتقة من الضم، وكذلك الجمع هو الضم؛ إذن يطلق على التثنية جمع.

وهذا باطل، وذلك لأن الأسماء في اللغة لا يلزم فيها حكم الاشتقاق دائماً، وقد ذكرنا ذلك في مسألة: «إثبات اللغة بالقياس».

ألا ترى أن العرب تسمِّي «قارورة»؛ لأن الماء يقر فيها، ولا يُسمُّون كل ما يقر فيه الشيء قارورة، فلا يُسمى الحوض الذي يقر فيه الماء قارورة أبداً، بل يختص ذلك بما يستعمل فيه، وإن كان معنى الاشتقاق موجوداً فيه.

وكذلك «الدابة» إنما سميت بذلك؛ لأنها تدب على الأرض، ثم اختص ذلك بالخيل عند بعض البلدان، وبالخيل والبغال والحمير عند بلدان أخرى، ولا يطلق ذلك على كل ما يدب، وإن كان المعنى الذي اشتق منه اللفظ في اللغة موجوداً فيه فلا يُسمَّى «الرجل» دابة.

وكذلك هنا، فإنه ليس كل ما يطلق عليه لفظ «الضم» يُسمَّى جمعاً.

إذا ثبت هذا: فقياس التثنية على الجمع بجامع الضم في كل قياس فاسد؛ لأنه مبني على أن العلة في تسمية الجمع المتفق عليه هي «الضم المطلق» وليس كذلك، بل هو ضم خاص وهو: ضم شيء إلى أكثر منه، فالجمع مشتق من اجتماع الجماعة، أما التثنية فهي مشتقة من اجتماع الاثنين.

هذا بيان وتوضيح ما ذكره ابن قدامة في هذه المسألة.

والمسألة فيها ثمانية مذاهب للعلماء، ذكرتها مع أدلة كل مذهب، ورجحت المذهب الأول ـ وهو أن أقل الجمع ثلاثة حقيقة، وناقشت أدلة المذاهب المخالفة، وبينت أثر الخلاف في هذه المسألة، وذلك في كتابي: «أقل الجمع عند الأصوليين وأثر الاختلاف فيه»، فراجعه إن شئت فهو مطبوع في مجلد عام ١٤١٤هـ، ومنتشر في المكتبات العامة والخاصة.

* * *

العام الوارد على سبب خاص

إذا ورد لفظ عام على سبب خاص ـ واللفظ مستقل بنفسه دون سببه ـ فهل يسقط السبب عموم اللفظ أو لا؟

فمثلاً إذا حدثت حادثة فوردت في حكمها آية أو ورد حديث بلفظ عام من الألفاظ والصيغ السابقة الذكر، فهل يكون هذا الحكم خاصاً نظراً إلى سببه، أو عاماً نظراً إلى لفظه؟ اختلف في ذلك على مذاهب: أشهرها مذهبان، هما:

المذهب الأول

قوله: **(فصل: إذا ورد لفظ العموم على سبب خاص لم يسقط عمومه، كقوله ـ عليه السلام ـ حين سئل أنتوضأ بماء البحر في حال الحاجة: «هو الطهور ماؤه»...)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه إذا ورد لفظ عام على سبب خاص، فإن هذا السبب لا يسقط عموم اللفظ.

أي: أن العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب.

أي: أن اللفظ العام الوارد على سبب خاص لا يختص به، بل يكون عاماً لمن تسبَّب في نزول الحكم ولغيره.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء.

مثاله: لما سئل النبي ﷺ عن الوضوء من ماء البحر عند الحاجة قال ﷺ: «هو الطهور ماؤه».

فهذا عام للسائل ولغيره، عند الحاجة وعند غير حاجة.

فلو كان الحكم الوارد بلفظ عام مختص بسببه لكان هذا الحديث خاص بالسائل فقط، أو لاختص بالحاجة فقط ولكن لم يقل بهذا أحد.

مثال آخر: أن النبي ﷺ مرَّ بشاة ميمونة وهي ميتة فقال: «أيما إيهاب دبغ فقد طهر»، فهذا عام وشامل لأي شاة ميتة.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال مالك، وبعض الشافعية: يسقط عمومه).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن اللفظ العام الوارد على سبب خاص يختص به، «أي: أنه إذا ورد لفظ عام على سبب خاص، فإن هذا السبب يسقط عموم اللفظ، ويجعل اللفظ خاصاً به، أي: أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ.

ذهب إلى ذلك الإمام مالك في رواية عنه.

واختاره بعض الشافعية كالمزني، وأبي بكر الدقاق، والقفال، ونسبه إمام الحرمين إلى الإمام الشافعي، وحكاه عنه ـ أيضاً ـ الآمدي. وحكي عن أبي ثور.

تنبيه: اختلف في مذهب الشافعي: فإمام الحرمين يقول ـ في «البرهان» ـ: «هو الذي صح عندنا من مذهب الشافعي»، وقال الآمدي ـ في «الإحكام» ـ: «هو المنقول عن الشافعي» ـ يقصدان المذهب الثاني ـ، بينما فخر الدين الرازي قد رد على ذلك وناقشه، في «مناقب الشافعي»، وذكر أن الإمام الشافعي يأخذ بالمذهب الأول.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إن اللفظ العام الوارد على سبب خاص يختص به ويسقط عمومه ـ بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: (إذ لو لم يكن للسبب تأثير لجاز إخراج السبب بالتخصيص من العموم).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على اختصاص العام بسببه ـ: قالوا فيه: إنه لو كان الخطاب مع السبب عاماً لجاز إخراج السبب عن العموم بالاجتهاد، كما في غيره من الصور الداخلة تحت العموم ضرورة تساوي نسبة العموم إلى الكل، وهو خلاف الإجماع.

وإليك تصوير هذا الدليل بالمثال فأقول: نزلت آيات اللعان بسبب قصة عويمر العجلاني وهي بلفظ عام، فإن حكم اللعان يختص بعويمر؛ لأنه لو لم يختص حكم اللعان بعويمر ـ وهو سبب نزوله ـ لجاز إخراج السبب ـ أي: إخراج عويمر ـ بالتخصيص، ولكنه لا يجوز أن يخرج عويمر عن ذلك، لأن الآيات أصلاً نزلت بشأنه فكيف يخرج؟!.

وما دام أنه لا يخرج بأي حال، بينما غيره من الصور يجوز إخراجه فثبت أن الحكم مختص بعويمر.

تنبيه: اختلف في آيات اللعان هل نزلت بسبب قصة عويمر مع امرأته، أو بسبب قصة هلال بن أمية مع امرأته، أو بسببهما معاً كما قال ذلك أكثر المفسرين.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولما نقله الراوي لعدم فائدته)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على اختصاص العام بسببه ـ: قالوا فيه: إن الراوي حرص كل الحرص على نقل سبب نزول الحكم ولا فائدة من حرصه على نقل السبب إلاَّ لأن الحكم مختص به؛ فلو كان الحكم عاماً ـ كما زعمتم أيها الجمهور ـ لكان نقل السبب وعدم نقله سواء في عدم الفائدة.

فلو لم يكن للسبب هذه الفائدة ـ وهي تأثيره في اختصاص الحكم به ـ لما حرص أي راوٍ على نقل أسباب الأحكام.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(ولما أخر بيان الحكم إلى وقوع الواقعة)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على اختصاص العام بسببه ـ، قالوا فيه: إنه لو لم يكن للسبب تأثير في الحكم لما أخر الشارع بيان الحكم إلى حالة وقوع تلك الواقعة.

أو تقول: إن الشارع قد أنزل حكم الظهار ـ مثلاً ـ بعد وقوع حادثة أوس بن الصامت وزوجته مباشرة.

وهذا يدل على أن حكم الظهار مختص بأوس وامرأته؛ إذ لو كان الحكم عاماً لأوس وزوجته وغيرهما لأنزل حكم الظهار قبل وقوع تلك الحادثة بمدة، ولكن لم يفعل ذلك، فثبت أن نزول الحكم بهذا الوقت بالذات يدل على اختصاصه بالحادثة التي وقعت فيه.

* * *

الدليل الرابع

قوله: **(ولأنه جواب، والجواب يكون مطابقاً للسؤال)**.

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على اختصاص العام بسببه ـ قالوا فيه: إن الحكم جواب، والواقعة والحادثة سؤال ومن حق الجواب أن يكون مطابقاً للسؤال لا يزيد عنه ولا ينقص فلو كان الجواب عاماً والسؤال خاصاً لم يكن الجواب مطابقاً للسؤال والأصل المطابقة لكون الزيادة عديمة التأثير فيما يتعلق به غرض السائل.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ولنا)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ على أن ورود اللفظ العام على سبب خاص لا يختص به، ولا يسقط عمومه ـ بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (أن الحجة في لفظ الشارع، لا في السبب، فيجب اعتباره بنفسه في خصوصه وعمومه).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على عدم اختصاص العام بسببه ـ : أنه يجب أن ننظر إلى لفظ الشارع ونعمل على ما دل عليه ذلك اللفظ؛ لأنا أمرنا باعتباره والاحتجاج به: فإن كان ذلك اللفظ فيه صيغة من صيغ العموم ـ السابقة الذكر ـ جعلنا الحكم عاماً سواء نزل ذلك الحكم بسبب أو بغير سبب.

وإن كان ذلك اللفظ خاصاً خصصنا ذلك الحكم.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (ولذلك لو كان أخص من السؤال لم يجز تعميمه لعموم السؤال).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على عدم اختصاص العام بسببه ـ : أنه لو كان السؤال عاماً والجواب خاصاً، فإنه لا يجوز تعميم الجواب، بل يجب حمل الجواب على خصوصه اعتباراً باللفظ.

فلو كان لرجل أربع نساء فقلن له: «طلقنا جميعاً»، فقال هو: «فلانة طالق» فإنه لا تطلق إلاَّ واحدة وهي المعينة، وإن كان السؤال عاماً للجميع، فلم ننظر إليه، ولكن نظرنا إلى ما تلفظ به ذلك الرجل.

فإذا ثبت ذلك هنا فكذلك إذا كان السؤال خاصاً واللفظ عاماً يجب أن يحمل على عمومه؛ اعتباراً باللفظ.

الدليـل الثالـث

قوله: (ولو سألت امرأة زوجها الطلاق، فقال: «كل نسائي طوالق»: طلقهن كلهن؛ لعموم لفظه، وإن خص السؤال).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول على عدم اختصاص العام بسببه ـ: أنه لفظ لو تجرد عن سؤال خاص حمل على عمومه، فإذا تقدمه سؤال خاص حمل على عمومه كذلك فلو سألت امرأة زوجها أن يطلقها، فقال: «كل نسائي طوالق» فإنه بموجب تلفظه بـ «كل»، فإن كل زوجة له تطلق، ولا يقتصر الطلاق على الطالبة للطلاق فقط، وهذا مجمع عليه فكذلك ها هنا.

* * *

الدليـل الرابـع

قوله: (ولذلك يجوز أن يكون الجواب معدولاً عن سَنَن السؤال، فلو قال قائل: «أيحل أكل الخبز، والصيد والصوم؟» فيجوز أن يقول: «الأكل مندوب» و «الصوم واجب» و «الصيد حرام» فيكون جواباً، وفيه وجوب، وندب، وتحريم، والسؤال وقع عن الإباحة).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول على عدم اختصاص العام بسببه ـ: قالوا فيه: لو كان الحكم الوارد بلفظ عام على سبب خاص مختصاً بسببه لما جاز العدول بالجواب عن سنن السؤال، ولكن يجوز أن يكون الجواب معدولاً عن سنن السؤال باتفاق، فمثلاً لو قال السائل: «أيحل ويباح أكل الخبز، والصيد، والصوم؟».

فيقول المفتي العالم: «الأكل مندوب إذا أراد به التقوي على الطاعة»، و «الصوم واجب، إذا كان صوم رمضان، أو قضاء»، و «الصيد حرام في

حال تلبس الإنسان بالإحرام»، فهنا: يجب إتباع هذه الأحكام، وهو يصلح أن يكون جواباً وإن كان عاماً ـ حيث شمل الندب، والوجوب والحرام ـ والسؤال خاص حيث ورد عن الإباحة فقط.

فإذا كان هذا يجوز بالاتفاق وقد جاء فيه الجواب أعم من السؤال، فكذلك هنا.

تنبيه: يمكنك ـ أيها القارىء ـ أن تجعل الأدلة الثلاثة السابقة شواهد ومقوية للدليل الأول.

ولكني قد فصلتها زيادة في الإيضاح والبيان وتصوير المسألة.

* * *

الدليل الخامس

قوله: **(وكيف ينكر هذا وأكثر أحكام الشرع نزلت على أسباب، كنزول آية الظهار في أوس بن الصامت، وآية اللعان في هلال بن أمية، ونحو ذلك).**

ش: **أقول**: الدليل الخامس من أدلة أصحاب المذهب الأول على عدم اختصاص العام بسببه ـ: قالوا فيه: إن أكثر العمومات وردت على أسباب خاصة، فمثلاً: آية الظهار نزلت في شأن أوس بن الصامت وزوجته، وآية اللعان نزلت في شأن عويمر العجلاني وزوجته، وقيل: إنها نزلت في هلال بن أمية وزوجته، وآية السرقة نزلت في شأن سرقة المجن، أو في سرقة رداء صفوان بن أمية، وأية القذف نزلت في شأن عائشة ـ رضي الله عن الجميع ـ والأمثلة على ذلك كثيرة.

والصحابة ـ رضي الله عنهم ـ عمموا أحكام هذه الآيات من غير نكير، فدل على إجماعهم على أن الأحكام لا تخصَّص بأسبابها، أي: أن

السبب غير مسقطٍ للعموم، ولو كان مسقطاً للعموم لكان إجماع الصحابة على التعميم خلاف الدليل، وهذا لم يقل به أحد.

* * *

ما أجيب به عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: بعدم اختصاص العام بسببه ـ عن أدلة أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: باختصاص العام بسببه ـ وإليك بيان الجواب عن كل دليل:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: **(ولا يلزم من وجوب التعميم جواز تخصيص السبب، فإنه لا خلاف في أنه بيان الواقعة، وإنما الخلاف هل هو بيان لها خاصة أم لها ولغيرها؟ فاللفظ يتناولها يقيناً ويتناول غيرها ظناً؛ إذ لا يسأل عن شيء فيعدل عن بيانه إلى بيان غيره إلاَّ أن يجيب عن غيره بما ينبه على محل السؤال كما قال لعمر ـ لما سأله عن القبلة للصائم ـ : «أرأيت لو تمضمضت؟»)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الأول ـ : «لو لم يكن للسبب تأثير لجاز إخراج السبب بالتخصيص من العموم».

أجاب الجمهور عن ذلك بقولهم: إنا لما قلنا بأن الحكم الوارد بلفظ عام على سبب خاص يجب تعميمه لما ورد بشأنه ولغيره فإن هذا لا يلزم منه جواز إخراج السبب ـ وهو ما ورد الحكم بشأنه كعويمر في آيات اللعان ـ وذلك لأنه لا خلاف بيننا وبينكم في أن كلام الشارع في آيات اللعان ـ مثلاً ـ هو بيان لحكم ما وقع لعويمر.

ولكن هل هذه الآيات الواردة في اللعان بيان لعويمر خاصة، أو بيان لما وقع له ولغيره مما شابه ذلك؟ هذا هو محل النزاع.

فعندنا: أن اللفظ الوارد في حكم اللعان يعم عويمر ويعم غيره، لكن الفرق بينه وبين غيره: أن اللفظ تناوله تناولاً قطعياً، وتناول غير عويمر تناولاً ظنياً؛ لذلك قلنا: إن دلالة العام ظنية وما دام أن الخطاب في حق عويمر قطعي فلا يمكن أن يخصص أو يخرج بحال، أما غيره فيجوز تخصيصه إذا وجد المخصِّص المعتبر.

وقلنا: إن حكم اللعان قد تناول قصة عويمر تناولاً قطعياً، وتناول غيره تناولاً ظاهراً أو ظنياً، لأنه ليس من عادة الشارع إذا سئل عن شيء أن يجيب عن غيره، بل إنه إذا سئل عن شيء فإنه يجيب عنه وعن غيره مثل ما سبق.

أو يجيب عن غيره بما ينبه على محل السؤال مثاله أن عمر بن الخطاب جاء إلى النبي ﷺ فسأله وقال: «يا رسول الله إني قبلت وأنا صائم»، فلم يجبه مباشرة عن هذا السؤال، بل طلب منه أن يستنبط حكمه من شيء آخر وقال: «أرأيت لو تمضمضت؟»، فقال عمر: «لا»، فقال النبي ﷺ «فمه».

أي: أن عمر لما بين للنبي ﷺ أن المضمضة لا تفطر، كأن النبي قال له: «قف عند هذا الجواب» حيث نبه على جواب سؤالك.

أي: كما أن المضمضة لا تفطر الصائم، فيقاس عليها: القبلة فإنها لا تفطر الصائم، والجامع: أن كلاً منهما مقدمة للإفطار ولا تفطر، فالمضمضة مقدمة للشرب، والقبلة مقدمة للجماع.

وسيأتي هذا المثال ــ مع غيره من الأمثلة في باب القياس ــ إن شاء الله.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: (ولهذا كان نقل الراوي للسبب مفيداً ليبين به تناول اللفظ له يقيناً فيمتنع من تخصيصه، وفيه فوائد أخر من معرفة أسباب النزول، والسير، والتوسع في علم الشريعة).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثاني ـ: «لو لم يكن للسبب تأثير لما نقله الراوي لعدم فائدته».

أجاب الجمهور عن ذلك بقولهم: لا نسلم ـ ما زعمتم ـ وهو أنه لا فائدة من نقل الراوي للسبب إلاَّ قصر الحكم عليه، بل إن لنقل الراوي للسبب فائدتان مهمتان، هما:

الفائدة الأولى: امتناع إخراج السبب ـ وهو: عويمر مثلاً ـ عن آيات اللعان بحكم التخصيص بالاجتهاد.

أي: أننا إذا عرفنا سبب نزول هذا الحكم بلفظ عام، فإنه لا يجوز تخصيص وإخراج هذا الشخص المتسبب لنزول هذا الحكم أبداً؛ لأنه تناوله قطعاً، في حين أنه يجوز إخراج غيره؛ لأنه تناوله ظناً.

لذلك غلَّط العلماء أبا حنيفة حينما أخرج الأمة المستفرشة من قول النبي ﷺ: «الولد للفراش». ومعروف أن الحديث إنما ورد في وليدة زمعة؛ إذ قال عبد بن زمعة: هو أخي وابن وليدة أبـي، ولد على فراشه، فقال عليه السلام: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»، فأثبت للأمة فراشاً، وأبو حنيفة لم يبلغه السبب لذلك أخرج الأمة عن العموم. وهذه أهم فائدة في ذكر سبب ورود الحكم.

الفائدة الثانية: معرفة أسباب نزول الآيات، وأسباب ورود الأحاديث.

وهذا يتضمن فوائد، منها:

أولاً: معرفة سير الصحابة وما جرى لهم لنقتدي بالحسن من الوقائع التي وقعت في عصرهم، ونترك السيِّىء منها، ونتأسى بصبرهم وجلدهم على ما ألم بهم من ملمات ومصائب، فيقول قائلنا: هذا ما جرى على عائشة في مسألة الإفك، وعلى عويمر العجلاني، وهلال بن أمية في اللعان، وأوس بن الصامت في الظهار، فإذا أصابنا مثل ذلك فإن مصيبتنا تهون إذا تذكرنا ما أصابهم وهم الذين اختارهم الله لصحبة نبيه، قال ﷺ: «إن الله اختارني واختار لي أصحاباً وأصهاراً».

ثانياً: معرفة معاني النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، فإن العارف بسبب نزول هذه الآية، وبسب ورود هذا الحديث أعلم بمراد الشارع، وأقدر على تفسير وتوضيح هذه النصوص من الذي لا يعرف ذلك.

ثالثاً: التوسع في علم الشريعة؛ حيث إن العالم بأسباب نزول الآيات، والعالم بأسباب ورود الأحاديث أوسع علماً من الذين لا يعلمون ذلك.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

قوله: **(وقولهم: «لِمَ أخر بيان الحكم؟» قلنا: الله أعلم بفائدته في أي وقت يحصل: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، ثم لعله أخره إلى وقت الواقعة لوجوب البيان في تلك الحال، أو اللطف، ومصلحة للعباد داعية إلى الانقياد لا تحصل بالتقديم، ولا بالتأخير، ثم يلزم لهذه العلة: اختصاص الرجم بماعز وغيره من الأحكام)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثالث ــ: «لو لم يكن للسبب تأثير لما أخر بيان الحكم إلى وقوع الواقعة».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بوجوه:

الوجــه الأول

إن هذا الدليل تحكُّم على الله ــ تعالى ــ وليس لنا التحكم عليه وسؤاله: لِمَ فعل كذا؟ ولِمَ لم يفعل كذا؟ ولِمَ طوَّل هنا؟ ولِمَ نبَّه هناك؟ ولِمَ أوجز؟ وما فائدة نزول هذا في هذا الوقت؟ إلى آخر الأسئلة التي لو فتح الباب لذلك لأدى إلى الكفر والضلال.

فلذلك لا يجوز أن تطلبوا لأفعال الله تعالى فائدة؛ لأن الله ــ تعالى ــ له أن ينشىء التكليف في أي وقت شاء، قال تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

* * *

الوجــه الثانــي

سلَّمنا أن سؤالكم صحيح ــ وهو قولكم: لِمَ أخر بيان الحكم؟ ــ فإنا نقول في الجواب عنه ــ لعل الله ــ تعالى ــ علم أن مصلحة العباد والبلاد تقتضي نزول آيات اللعان ــ مثلاً ــ في هذا الوقت، فأراد إيقاع واقعة لينزل الحكم بشأنها، فأحدث واقعة عويمر مع زوجته، فأنزل آيات اللعان؛ نظراً لوجوب البيان عند وقت الحاجة.

* * *

ما اعترض به على هذا الوجه

لقد اعترض على هذا الوجه باعتراضين:

الاعتــراض الأول

قال قائل معترضاً: لِمَ أنزل ذلك في هذا الوقت دون غيره؟

الجـواب

أقول: إن الله ـ تعالى ـ علم أن مصلحة العباد والبلاد تقتضي ذلك، وأن هذه المصلحة لا تكون في الأزمنة المتقدمة عن وقوع هذه الواقعة ولا تكون في الأزمنة المتأخرة عنها.

أيضاً: علم أن النفوس منقادة للعمل في هذا الوقت بالذات؛ إذ لو أنزل قبله لما حصل الانقياد له.

* * *

الاعتـراض الثانـي

قال قائل: إذن لِمَ أحدث حادثة لأجل إنزال حكم اللعان ولِمَ لم ينزله ابتداء كغيره؟

الجـواب عنـه

أقول: إن الله أحدث بعض الحوادث، وأنزل بشأنها أحكاماً شرعية لحلها والإجابة عنها لأمرين:

أولهما: أن إنزال الحكم والجواب بعد حدوث الحادثة أوقع في النفوس من إنزال الحكم ابتداء.

وذلك لأن الشخص إذا كان بحاجة إلى حل مشكلة نزلت بساحته وتلهف على ذلك، ثم جاء ذلك الحل والجواب والمخرج فإنه يقع في نفسه موقعاً منقطع النظير.

ثانيهما: أن الله تعالى فعل ذلك ـ أحياناً ـ ليعلم الناس ـ جميعاً ـ أن الرسول ﷺ لا يعلم الغيب، ولا يأتي بشيء من عنده، بل إن كل ما جاء به من القرآن ومن السنة هو من عند الله وحده، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ﴾ [الأعراف: ١٨٨].

ولذلك لما جاء عويمر، أو هلال وقال: أرأيت يا رسول الله لو أن رجلاً وجد على امرأته رجلاً آخر فماذا يصنع؟ فقال رسول الله ﷺ: «البينة وإلاَّ حد في ظهرك»، أي: أنك قد قذفت امرأتك بالزنا فإما أن تثبت البينة على ذلك، أو أجلدك حد القذف وهو ثمانون جلدة، فكان عويمر، أو هلال ـ يقول: أيذهب الرجل ليبحث عن بينة ـ وهم الشهود ـ وهذا الرجل على امرأته إذن يقضي ذلك الرجل وطره ويذهب قبل أن آتي بالشهود، فلا زال النبي ﷺ يكرر ويقول: «البينة وإلاَّ حد في ظهرك»، فيقول عويمر، أو هلال: والله إني لصادق يا رسول الله، فبعد مدة نزلت آيات اللعان.

* * *

الوجه الثالث

أنه على قولكم ـ وهو: «أنه ما أخر بيان الحكم إلى وقوع الواقعة إلاَّ لأن الحكم مختص بهذه الواقعة ـ يلزم أن يختص الرجم بماعز بن مالك، واختصاص اللعان بعويمر وهلال وزوجتيهما، واختصاص الظهار بأوس وزوجتيهما، واختصاص قطع السرقة بالأشخاص الذين ورد فيهم؛ لأن الله تعالى أخر بيان تلك الأحكام إلى وقوع وقائعهم، وذلك خلاف إجماع الصحابة الذي ذكرناه سابقاً، فيكون هذا ظاهر البطلان.

* * *

الجواب عن الدليل الرابع

قوله: (وقولهم: «تجب المطابقة» قلنا يجب أن يكون متناولاً له، أما أن يكون مطابقاً له فكلا، بل لا يمتنع أن يسأل عن شيء فيجيب عنه وعن غيره، كما سئل عن الوضوء بماء البحر فبين لهم حل ميتته).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الرابع ـ «إن

الحكم جواب، والجواب يجب أن يكون مطابقاً للسؤال وهو السبب».

أجاب الجمهور عن ذلك بقولهم: إن أردتم بمطابقة الجواب للسؤال الكشف عنه وبيان حكمه، وأن يكون متناولاً له، فهذا نسلمه لكم وقد وجد وحصل.

أما إن أردتم بمطابقة الجواب للسؤال أن يكون مطابقاً له تمام المطابقة بدون زيادة بعض البيانات لغير ما سئل عنه فلا نسلِّم أنه الأصل؛ لأنه قد ثبت في الشريعة أن الشارع يسأل عن شيء فيجيب عنه، وعن غيره، ومن أمثلة ذلك: أن النبي ﷺ لما سئل عن التوضؤ بماء البحر قال: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»، فهنا قد تعرض لحل الميتة ولم يكن مسؤولاً عنها، ولو كان الاقتصار على نفس المسؤول عنه هو الأصل لكان بيان النبي ﷺ لحل الميتة على خلاف الأصل، وهذا لم يقل به أحد.

تنبيه: لقد بان لك أن أصحاب الفريقين قد اتفقا على أن أحكام اللعان، الظهار، والسرقة، والرجم، وغيرها مما نزلت بسبب حوادث خاصة: هي عامة لمن نزلت بسببهم ولغيرهم.

لكن أصحاب المذهب الأول قالوا: أخذنا هذا العموم عن طريق اللفظ العام، فقالوا: إن المعتبر والحجة هو هذا اللفظ فإن كان فيه صيغة من صيغ العموم عممناه سواء نزل بسبب، أو بغير سبب.

أما أصحاب المذهب الثاني فقد قالوا: إن تلك الأحكام عامة، لكن لم نأخذ عمومها عن طريق اللفظ العام؛ لأن هذا اللفظ العام مختص بسببه، ولكن أخذنا ذلك العموم من القياس، أي قياس الحوادث المشابهة لما حدث لعويمر، وهلال، وأوس على ما حدث لهؤلاء. والله أعلم.

* * *

قول الصحابي: نهى رسول الله ﷺ أو قضى هل يقتضي العموم؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فصل: قول الصحابي: نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة، وقضى بالشفقة فيما لم يقسم يقتضي العموم).**

ش: **أقول:** المذهب الأول: أن قول الصحابي نهى، أو قضى، أو أمر، أو حكم رسول الله ﷺ يقتضي العموم.

أي: أن ذلك يفيد العموم.

أي: أن ذلك النهي، أو القضاء، أو الأمر، أو الحكم عام وشامل للقضية التي حدثت في عهده ﷺ ولغيرها مما شابهها إلى قيام الساعة.

مثل: قول الصحابي: «نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة»، وقوله: «نهى عن المحاقلة»، وقوله: «نهى عن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه»، وقوله: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة للجار»، وقوله: «قضى بالشفعة فيما لم يقسم»، وقوله: «قضى بالشاهد واليمين»، وقوله: أمر رسول الله بوضع الجوائح» وغير ذلك.. فهذا كله عام للأشخاص الذين نهوا، وقضي فيهم، والذين أمروا، والذين قضي وحكم في شأنهم في عهده ﷺ وللذين قد فعلوا مثل فعلهم إلى قيام الساعة.

ذهب إلى ذلك كثير من العلماء، منهم: الحنابلة، واختاره بعض الشافعية كالآمدي.

* * *

المذهــب الثانــي

قوله: **(وقال قوم: لا عموم له)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن قول الصحابي نهى، أو أمر، أو قضى، أو حكم رسول الله ﷺ لا يقتضي العموم.

أي: أن هذا اللفظ خاص بمن نهوا، وأمروا، وحكم، وقضي عليهم، ولا يعم غير، ولا يدخل غيرهم إلاَّ بدليل خارجي مثل القياس.

هذا ما ذهب إليه أكثر العلماء.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على أن قول الصحابي: «نهى رسول الله عن كذا لا يقتضي العموم»، بدليلين:

* * *

الدليــل الأول

قوله: **(لأن الحجة في المحكي، لا في لفظ الحاكي)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أنه لا يفيد العموم ــ: أن الحجة ليست في لفظ الحاكي وهو الصحابي، إنما الحجة في المحكي وهو ما صدر من النبي ﷺ من فعل، أو نهي، أو أمر، أو حكم، أو قضاء، وكل ذلك لا يفيد العموم، وذلك لأنه قد يقع النهي، أو الأمر، أو الحكم، أو القضاء مرة واحدة ــ فقط ــ، فإذا أخبر الراوي وقال: نهى رسول الله ﷺ فإنه يكون صادقاً، مع أن النبي نهى عن المزابنة ــ مثلاً ــ مرة واحدة، فأين دليل التعميم؟

* * *

الدليــل الثانــي

قوله: (والصحابـي يحتمل أنه يسمع لفظاً خاصاً، أو يكون عموماً، أو يكون فعلاً لا عموماً، وقضاؤه بالشفعة لعله حكم في عين، أو بخطاب خاص مع شخص فكيف يتمسك بعمومه، أم كيف يثبت العموم مع التعارض والشك).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أنه لا يقتضي العموم ــ : أن قول الصحابـي وحكايته للنهي مثلاً، يحتمل احتمالات ثلاثة، هي:

الاحتمال الأول: أن الصحابـي لعله رأى النبـي ﷺ قد نهى عن فعل خاص لا عموم له فيه غرر، وقضى لجار مخصوص بالشفعة فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم.

الاحتمال الثاني: أن الصحابـي قد سمع صيغة، ظنها عامة، وليست عامة.

الاحتمال الثالث: أن الصحابـي قد سمع صيغة عامة.

فإذا تعارضت الاحتمالات لم يثبت العموم؛ لأنه لا عموم مع التعارض والشك.

فمثلاً: قول الصحابـي: «نهى رسول الله عن بيع الرطب بالتمر»، فيحتمل الاحتمالات الثلاثة السابقة:

فيحتمل أن يكون قد رأى شخصاً باع رطباً بتمر فنهاه، فقال الراوي ما قال.

ويحتمل أن يكون قد سمع الرسول ــ عليه السلام ــ ينهى عنه ويقول: «أنهاكم عن بيع الرطب بالتمر».

ويحتمل أن يكون قد سئل عن واقعة معينة فنهى عنها.

فالتمسك بعموم هذا هو تمسك بتوهم العموم، لا بلفظ عرف عمومه.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا).

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: إن قول الصحابي: «نهى رسول الله ﷺ كذا»، أو أمر يقتضي العموم ـ بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (إجماع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ فإنه قد عرف منهم الرجوع إلى هذا اللفظ في عموم الصور، كرجوع ابن عمر إلى حديث رافع: «نهى رسـول الله ﷺ عـن المخـابـرة»، واحتجـاجهـم بهـذا اللفـظ نحـو: «نهـى رسول الله ﷺ عن المزابنة، والمحاقلة، والمخابرة، وبيع الثمر حتى يبدو صلاحه، والمنابذة وسائر المناهي، وكذلك أوامره، وأقضيته، ورخصه»، مثل: أرخص في السلم، ووضع الجوائح، وقد اشتهر هذا عنهم في وقائع كثيرة مما يدل على اتفاقهم على الرجوع إلى هذه الألفاظ، واتفاق السلف على نقل هذه الألفاظ دليل على اتفاقهم على العمل بها).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن قول الصحابي: «نهى رسول الله عن كذا» يقتضي العموم ـ: الإجماع على أن ذلك يفيد العموم. بيان ذلك:

أن الصحابة ومن جاء بعدهم من علماء السلف والخلف قد عرفنا منهم بالاستقراء والتتبع أنهم كانوا يرجعون إلى هذه الألفاظ ويحتجون بها في عموم الصور التي تحصل في أزمانهم.

فقد قال ابن عمر ــ رضي الله عنهما ــ كنا نخابر أربعين سنة حتى أخبرنا رافع بن خديج أن النبي ﷺ نهى عن المخابرة.

وإذا رأوا أحداً يبيع بالمزابنة، أو المحاقلة، أو نحو ذلك، نهوه ومنعوه محتجين بقول الصحابي: «نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة والمحاقلة»، وكانوا يمنعون من بيع الثمر حتى يبدو صلاحة محتجين بقول الصحابي: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه».

وكذلك كانوا يأخذون ويعملون بأوامر النبي ﷺ ورخصه، وأقضيته التي تروى بهذه الطريق.

فقد أخذوا بقول الصحابي: «أمر رسول الله ﷺ بوضع الجوائح»، وبقول الصحابي: «رخَّص رسول الله ﷺ في السلم»، وقوله: «رخص رسول الله ﷺ في العرايا»، وقوله: «يقضى بالشفعة للجار».

وكانوا يفعلون ذلك، ويتناقلون هذه الألفاظ دون نكير من أحد، فصار هذا إجماعاً منهم على الاحتجاج بمثل ذلك في عموم الصور وعلى العمل بها.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (إذ لو لم يكن كذلك كان اللفظ مجملاً).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن ذلك يقتضي العموم ــ : أن قول الصحابي: «نهى رسول الله ﷺ كذا»، لو

لم يفد العموم لكان مجملاً، ولكنه ليس بمجمل؛ لأن المجمل هو: «اللفظ الدال على معنيين لا مزية لأحدهما على الآخر»، أي: الذي لا يعرف معناه.

وقول الصحابـي: «نهى رسول الله عن كذا» نعرف معناه فكان عاماً.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني

قوله: (ثم لو كانت القضية في شخص واحد وجب التعميم لما ذكرناه في المسألة الأخرى، والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الأول ــ: قد يكون النبـي ﷺ قد نهى مرة واحدة، أو أمر مرة واحدة فليس في ذلك فيصدق الصحابـي إذا قال: «نهى رسول الله عن كذا، أو أمر فليس في ذلك ما يفيد العموم»، وقالوا ــ في دليلهم الثاني ــ و «النبـي نهى في قضية خاصة فنقلها على أنها عامة أو نحو ذلك».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بوجوه:

الوجــه الأول

ما ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ وهو: أنه على فرض أن النبـي ﷺ قد أمر، أو نهى، أو حكم في قضية خاصة، فإنه يجب تعميم ذلك؛ لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما قلنا في المسألة السابقة.

* * *

اعتراض على ذلك

قلت: يمكن أن يعترض على ذلك بأن يقال: إن قياس هذه المسألة على المسألة السابقة قياس مع الفارق؛ ذلك لأننا عرفنا في المسألة السابقة،

أن لفظ الشارع عام ونزل على سبب خاص، ولكن في هذه المسألة لم نعرف لفظ الشارع، وذلك لأن الصحابي حكى لنا حكاية فقال: «نهى رسول الله عن كذا» أو «أمر رسول الله بكذا» ولا نعلم صيغة النهي، أو الأمر.

إذن يكون الوجه الأول ــ والذي ذكره ابن قدامة ــ هنا لا يصح للجواب.

* * *

الوجــه الثانــي

ــ وهو لم يذكره ابن قدامة ــ .

أن يقال: إن الاحتمالات التي ذكرها أصحاب المذهب الثاني ــ في أدلتهم ــ قد تنقدح في الذهن، لكنه هذا الانقداح ضعيف؛ لأن الصحابي الراوي الذي شهد له الله تعالى ورسوله بالعدالة والعارف بدلالات الألفاظ لا ينقل لفظاً عاماً إلاَّ إذا سمع صيغة عموم من النبي ﷺ ولم يشك ولو لحظة في إفادتها للعموم؛ لأنه يعلم تمام العلم أن ما سيقوله سيبنى عليه أحكام شرعية يعمل بها إلى قيام الساعة، فكان عنده المانع من إيقاع الناس في اللبس والإيهام.

وعلى فرض أن هذا الراوي الصحابي لم يقطع بالعموم فلا يمكن أن ينقل ما يقتضي العموم إلاَّ وقد ظهر له العموم، والغالب إصابته فيما ظنه ظاهراً، فكان صدقه فيما نقله غالباً على الظن، ومهما ظن صدق الراوي فيما نقله عن النبي ﷺ وجب اتباعه.

وهذا هو الجواب الصحيح عن ما استدل به أصحاب المذهب الثاني. والله أعلم.

تنبيه: أصحاب المذهبين قد اتفقا على أن النهي عن المزابنة، والمخابرة، والمحاقلة، والمنابذة، والملامسة، والغرر، والأمر بوضع الجوائح، والقضاء بالشفعة للجار، والشفعة فيما لم يقسم إلى آخره عام وشامل للأشخاص الذين نهوا وأمروا وقضي في حقهم، ولمن جاء بعدهم من شابههم.

ولكن اختلفوا في طريق ذلك:

فأصحاب المذهب الأول قالوا: استفدنا ذلك العموم عن طريق لفظ الصحابي وحكايته.

أما أصحاب المذهب الثاني فقد قالوا: إن قول الصحابي ذلك لا يفيد العموم، ولكن استفدنا تعميم تلك الأحكام من دليل خارجي وهو: القياس، أي: قياس غيرهم عليهم.

* * *

هل يدخل العبد في الخطاب المضاف إلى الناس، والمؤمنين؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فصل: وما ورد من خطاب مضافاً إلى الناس والمؤمنين دخل فيه العبد)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن العبد يدخل تحت خطاب التكليف بالألفاظ العامة المطلقة، مثل: «الناس» و «المؤمنين» و «الأمة» و «المسلمين»، الواردة في ألفاظ القرآن والسنة، فهو يدخل كالحر.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء.

* * *

دليل ذلك

قوله: **(لأنه من جملة من يتناوله اللفظ)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور على أن العبد يدخل تحت تلك الخطابات ــ بقولهم: إن العبد من جملة من يتناوله اللفظ فهو من الناس، ومن المؤمنين، ومن الأمة، ومن المسلمين، ويوصف بذلك، فيقال للعبد: «هذا مسلم، ومؤمن ومن الناس ومن «الأمة».

وهذا هو الحق؛ لأنه لا يوجد مانع من دخوله لا عقلي، ولا شرعي.

* * *

المذهب الثاني ــ وهو لم يذكره ابن قدامة ــ

أن العبد لا يدخل تحت تلك الخطابات إلاَّ بدليل وقرينة تدخله.

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية، وبعض المالكية.

* * *

دليل ذلك

استدل أصحاب المذهب الثاني على أن العبد لا يدخل ضمن الخطابات السابقة بقولهم: إن أكثر الأوامر الشرعية لم يدخل العبد فيها: كالأمر بصلاة الجمعة، والأمر بالزكاة، والأمر بالحج، والأمر بالجهاد، والأمر بقبول شهادته، والأمر بالنكاح، والأمر بالتغريب إذا زنى ونحو ذلك، فدل على أنهم لا يدخلون في الخطاب، مما يدل على أن تلك الخطابات موجهة إلى كاملي التكليف، وهم الأحرار.

أي: أنه نظراً إلى خروج العبد عن بعض التكاليف فإنه لا يدخل ضمن الخطابات العامة، إلاَّ بدليل وقرينة توجب دخوله.

* * *

الجواب عن هذا الدليل

قوله: (وخروجه عن بعض التكاليف لا يوجب رفع العموم فيه كالمريض والمسافر، والحائض).

ش: **أقول:** يمكن أن يجاب عن دليل أصحاب المذهب الثاني ــ السابق الذكر ــ بأن يقال: إن خروج العبد عن بعض التكاليف لا يوجب عدم دخوله في الخطابات العامة، وذلك لأن هذه التكاليف التي سقطت ورفعت عنه سقطت ورفعت لعذر وهو: كونه رقيقاً مما جعله فقيراً مشتغلاً بخدمة سيده.

فإذا زال هذا العذر ــ وهو الرق ــ عادت إليه التكاليف كاملة.

قياساً على المريض، والمسافر، والحائض، فإن هؤلاء تسقط عنهم بعض التكاليف كأداء صوم رمضان في وقته لعذر، وهو: التلبس بالمرض، أو السفر، أو الحيض، فإذا زال هذا العذر عاد إليهم هذا التكليف.

كذلك الصلاة تسقط عن الحائض والنفساء في وقته لعذر، وهو: الحيض والنفاس، ولا تقضى، فإذا زال الحيض، أو النفاس عاد إليهما وجوب الصلاة.

ولم يقل أحد أن المريض، والمسافر، والحائض، والنفساء لا يدخلون تحت لفظ «الناس» و «المؤمنين» و «المسلمين» و «الأمة» وهم في حالة عذرهم، وهو: مرضهم، وسفرهم، وحيضهن، ونفاسهن.

فكذلك العبد يدخل تحت لفظ «الناس، والمؤمنين» وغيرها، وهو في حالة الرق. ولا فرق بينهما، والجامع: أن كلاً من العبد والمريض والمسافر، والحائض، والنفساء قد زال عنه التكليف لعذر، وهو: الرق بالنسبة للعبد، والمرض، والسفر، والحيض، والنفاس، فإذا زال هذا العذر عادت إلى هؤلاء جميعاً التكاليف كاملة.

* * *

سـؤال

فإن قال قائل: لماذا أسقط الشارع تلك التكاليف عن العبد ولم يوجبها عليه كالحر؟

جـوابـه

إن كل تكليف مما سبق ذكره في دليل أصحاب المذهب الثاني قد سقط لسبب معين. وإليك بيان ذلك:

إن صلاة الجمعة قد سقطت عن العبد؛ لأنه مأمور بخدمة سيده؛ حيث إنه يعتبر من مال السيد فلا بد أن يسخَّر لهذه الخدمة، والخدمة لا تتم إلاَّ إذا كان خادماً في كل الأوقات ومنها وقت صلاة الجمعة، حيث يبقى في المنزل استعداداً لقدوم سيده من الصلاة.

ثم إنه قد أخرج أبو داود ــ في سننه ــ أن النبي ﷺ قال: «الجمعة حق على كل مسلم في جماعة إلاَّ أربعة: عبد مملوك، أو امرأة، أو صبي، أو مريض».

فاستثناء هؤلاء يدل على أنهم قد دخلوا في الخطاب كما دخل غيرهم وإنما خرجوا بالاستثناء.

أما الزكاة فقد سقطت عنه؛ لأن الزكاة تجب على من ملك نصاباً من المال، والعبد لا يملك المال، بل هو كله مملوك.

وذلك لا يمنع من دخوله تحت لفظ «الناس» و «المسلمين»، و «المؤمنين»؛ لأن الحر الفقير المسلم لا تجب عليه الزكاة، ومع ذلك يدخل تحت تلك الخطابات.

أما الحج فقد سقط عنه؛ لما قلناه في سبب سقوط صلاة الجمعة عنه، ولأن الحج مشروط بالاستطاعة المالية، والعبد لا يملك شيئاً؛ لذلك سقط عنه الحج. وهذا لا يخرجه عن كونه يدخل في الخطابات السابقة؛ لأن المسلم الفقير الحر الذي لا يجد المال ليحج به يسقط عنه الحج ومع ذلك فهو يدخل ضمن الخطابات السابقة، فكذلك العبد.

أما الجهاد فقد سقط عن العبد؛ لأن رقبته مال، والمالية التي فيه للسيد، وفي الجهاد تعرض للتلف، والسيد له حفظ ماله عن التلف.

ثم إن الجهاد فرض كفاية، وقد قام به من كفى من الأحرار، فالعبد كالمدين يمنعه غريمه من الجهاد.

أما شهادة العبد فهي مقبولة عند كثير من الفقهاء، فإذا كانت عنده شهادة لزمه تأديتها كالحر، ولا فرق.

أما النكاح فليس من باب العبادات، ولهذا لا يجب على الحر، فمن باب أولى أن لا يجب على العبد.

أما التغريب إذا زنى ـ فإنه قد سقط عند العبد؛ لأن التغريب عقوبة، والعقوبة يجب أن تكون على المذنب، فإذا غرب العبد وأبعد إلى بلد آخر أو سجن، فإن العقوبة تكون على السيد؛ حيث إنه يحرم من خدمته لمدة ستة أشهر، في حين أن العبد قد سلم من خدمة سيده؛ وهذا مخالف لمقصد

الشارع من العقوبة؛ لأنه جعلها رادعة وزاجرة للمذنب، ولكن تغريب العبد على هذا الحال ليس رادعاً ولا زاجراً له.

* * *

المذهب الثالث ـ لم يذكره ابن قدامة ـ

أن العبد لا يدخل في الخطابات العامة المتعلقة بحقوق الآدميين، أما في الخطابات العامة المتعلقة بحقوق الله ـ تعالى ـ فيدخل.

حكي هذا المذهب عن أبي بكر الجصاص.

* * *

دليل هذا

استُدل على المذهب الثالث بـ: أن العبد لا يملك فعل شيء من حقوق الآدميين كالعقود والإقرارات وغير ذلك، فلم يدخل في الخطاب بها.

* * *

الجواب عنه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن العبد لم يملك التصرف في العقود والإقرارات بسبب، وهو: كونه رقيقاً.

وهذا لا يمنع من دخوله في الخطاب بها وبغيرها، ثم يخص بدليل، وذلك كصيغة العموم فإنها تستغرق جميع الأفراد وإن جاز أن يخصص فرداً، وتخصيص هذا الفرد لا يبطل ما وضع له.

وكذلك حقوق الله ـ تعالى ـ يتوجه إليه الخطاب بها، وكثير منها لا يملك فعله ـ كما سبق بيانه ـ ومع ذلك لا يمنع من دخوله تحت تلك الخطابات.

تنبيه: لقد اتضح لك ـ أيها القارىء ـ أن أصحاب المذهب الأول يقولون: إن العبد يدخل ضمن الخطاب بالناس، والمؤمنين، والمسلمين، والأمة أصلاً ولا يخرج عن ذلك الخطاب إلاَّ بدليل وقرينة.

أما أصحاب المذهب الثاني فإنهم يقولون: إن العبد لا يدخل ضمن تلك الخطابات أصلاً، ولا يدخل ضمنها إلاَّ بدليل وقرينة.

أما أصحاب المذهب الثالث فقد وافقوا أصحاب المذهب الأول بالنسبة لحقوق الله تعالى.

ووافقوا أصحاب المذهب الثاني بالنسبة لحقوق الآدميين.

* * *

دخول النساء في جمع الذكور

تحرير محل النزاع

قوله: (ويدخل النساء في الجمع المضاف إلى الناس، وما لا يتبين فيه لفظ التذكير والتأنيث كأدوات الشرط، ولا يدخلن فيما يختص بالذكور من الأسماء كالرجال، والذكور، فأما الجمع بالواو والنون كالمسلمين، وضمير المذكرين كقوله: ﴿ كُلُواْوَٱشْرَبُواْ ﴾ [المرسلات: ٤٣]).

ش: **أقول**: يتحرر محل النزاع فيما يلي:

أولاً: إن كان الجمع متناولاً للذكور والإناث لغة ووضعاً مثل «الناس»، فهذا يتناول الذكور والإناث بالاتفاق.

ثانياً: إن كان الجمع بلفظ لا يتبين فيه التذكير ولا التأنيث مثل: أدوات الشرط والاستفهام، فإن هذا يتناول الذكور والإناث بالاتفاق.

ثالثاً: إن كان الجمع خاص بالذكور مثل لفظ «الرجال»، فإن النساء لا يدخلن بالاتفاق.

رابعاً: إن كان الجمع خاص بالإناث كالبنات والنساء، فإن الرجال لا يدخلون بالاتفاق.

خامساً: إن كان الجمع بلفظ قد تبين فيه علامة التذكير بشكل واضح، كالجمع بالواو والنون، كقولنا: «جاء المسلمون» أو «جاء المؤمنون» أو «الصابرون»، أو جمع بضمير الجمع، مثل قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ [الأعراف: ٣١]، و ﴿قَامُوا﴾ [البقرة: ٢٠]، و ﴿وَقَعَدُوا﴾ [آل عمران: ١٦٨]، فهذا هو وقع فيه الخلاف هل تدخل النساء فيه أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فاختار القاضي: أنهن يدخلن فيه، وهو قول بعض الحنفية وابن داود).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن النساء يدخلن في الجمع الذي تبينت، فيه علامة التذكير: كالمسلمين، والمؤمنين، واقعدوا، وقاموا.

ذهب إلى ذلك أبو يعلى ــ في «العدة» ــ وهو رواية عن الإمام أحمد وهو مذهب أكثر الحنابلة، وكثير من الحنفية، وبعض الشافعية، وبعض المالكية، ومحمد بن داود الظاهري.

تنبيه: لقد نسب بعض العلماء كالآمدي ــ في الإحكام ــ والإسنوي ــ في نهاية السول ــ وغيرهما هذا المذهب إلى جميع الحنابلة وهذا خطأ واضح؛ لأن بعض الحنابلة قد خالفوا واختاروا المذهب الثاني كما سيأتي.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (**واختار أبو الخطاب والأكثرون: أنهن لا يدخلن فيه**).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن النساء لا يدخلن ضمن الجمع الذي ظهرت فيه علامة التذكير، كالمسلمين، واقعدوا.

وهذا المذهب رواية عن الإمام أحمد اختارها الطوفي، وهو مذهب أكثر الشافعية والأشاعرة، وكثير من الحنفية والمعتزلة وبعض المالكية كالقاضي أبي بكر الباقلاني، ونسبه أبو الخطاب إلى أكثر الفقهاء والمتكلمين.

تنبيه: قال ابن قدامة ــ هنا ــ: «إن هذا المذهب هو اختيار أبي الخطاب»، ولما رجعت إلى كتابه ــ التمهيد ــ وجدته قال: ما نصه: «وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: لا يدخل المؤنث في ذلك وهو الأقوى عندي، ولكن ننصر قول شيخنا»، فأورد الأدلة التي تنصر قول شيخه أبي يعلى، وهو: أنهن يدخلن، وأجاب عما وجه إليها من اعتراضات، ولم يستدل لكونهن لا يدخلن، مما يدل على أن أبا الخطاب لم يجزم برأي في هذه المسألة.

لذلك غلط من نسب هذا المذهب إلى أبي الخطاب، إلاَّ إذا كان أبو الخطاب قد صرح باختياره لهذا المذهب في غير كتاب «التمهيد».

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (**لأن الله ــ تعالى ــ ذكر المسلمات بلفظ متميز، فما يثبته ابتداء ويخصه بلفظ المسلمين لا يدخلن فيه إلاَّ بدليل آخر من قياس أو كونه في معنى المنصوص وما يجري مجراه**).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: إن النساء لا يدخلن ضمن لفظ «المسلمين» و «كلوا»، بقولهم: إن الله تعالى ميَّز النساء بألفاظ خاصة كالمسلمات، والمؤمنات ونون النسوة فقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، فلو كنَّ يدخلن ضمن الخطاب الذي ظهرت فيه علامة التذكير لما حرص على تخصيصهن وتمييزهن بألفاظ خاصة، ولاكتفى بخطاب التذكير، ولكنه لم يفعل ذلك، بل خصَّ الذكور بخطاب، والإناث بخطاب مما يدل على أنهن لا يدخلن ضمن الخطابات التي ظهرت علامة التذكير فيه إلاَّ بقرينة ودليل خارجي وهو: قياس النساء على الذكور، وذلك لكونهن في معنى المنصوص عليه؛ لأن الشريعة عامة وشاملة لجميع المكلفين سواء كانوا ذكوراً أو إناثاً.

كذلك يقال في الآية السابقة ــ وهي قوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]: إن عطف جمع التأنيث على جمع المذكر يدل على أنهن لا يدخلن معهم، ولو كن يدخلن فيه لما حسن عطفهن عليه، لعدم فائدته.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ولنا)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ على أن النساء يدخلن ضمن الجمع الذي ظهرت فيه علامة التذكير كالمسلمين، وقاموا ــ بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: (أنه متى اجتمع المذكر والمؤنث غلب التذكير، ولذلك لو قال لمن بحضرته من الرجال والنساء: «قوموا واقعدوا» تناول جميعهم، ولو قال: «قوموا» و «قمن» و «اقعدوا» و «اقعدن» عُدَّ تطويلاً ولكنة، وبينه قوله تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٣٨]، وكان ذلك خطاباً لآدم، وزوجته، والشيطان).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة المذهب الأول على أن النساء يدخلن ضمن الجمع الذي ظهرت فيه علامة التذكير ـ : أن المألوف من عادة العرب أنه إذا اجتمع التذكير والتأنيث غلبوا جانب التذكير في ألفاظهم وخطاباتهم.

فمثلاً: إذا كان أمامه عدد من النساء قال لهن: «قمن» و «اخرجن».

وإذا كان أمامه عدد من النساء وعدد من الرجال فإن الصحيح عند أهل اللغة أن يقول: «قوموا» و «اخرجوا».

لكن لو قال للرجال: «قوموا» و «اخرجوا»، وقال النساء: «قمن» و «اخرجن» كان ذلك لكنة وعياً.

فعلم أن الخطاب يصلح لهما ويشتمل عليهما.

وقد ورد ذلك التغليب في القرآن، قال تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٣٨]، والمخاطبون ثلاثة: آدم، وحواء، وإبليس.

فلو كانت النساء لا يدخلن لقيل ـ لآدم وإبليس ـ : «اهبطا»، ولحواء: «اهبطي»، ولكنه لم يقل ذلك، مما يدل على أن النساء يدخلن ضمن الخطاب الذي ظهرت فيه علامة جمع المذكر.

وألف من العرب تغليب المذكر على المؤنث إذا اجتمعا، كما ألف منهم تغليبهم جمع من يعقل إذا كان معه من لا يعقل، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ﴾ [النور: ٤٥]، فغلب من يعقل على ما لا يعقل، وهي: الحية.

كذلك ألف من العرب تغليبهم في التثنية أحد الاسمين على الآخر.

ويقع تغليب أحد الاسمين على الآخر لأسباب هي: إما لشرف التذكير، كقول الفرزدق:

أخذنا بآفاق السماء عليكم   لنا قمراها والنجوم الطوالع

فقوله: «قمراها»، تغليب للفظ «القمر» على لفظ «الشمس»؛ لكون القمر مذكراً، والشمس مؤنثة.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١]، غلب لفظ الأب على الأم.

وإما أن يغلب أحد الاسمين لخفته كقولهم: «دولة العمرين» يريدون أبا بكر وعمر ــ رضي الله عنهما ــ، فلو غلبوا لفظ «أبي بكر» لقالوا «أبوي بكر» وهو أثقل على اللسان من قولهم «العمرين».

وإما أن يغلب أحد الاسمين لكراهة المعنى كقول عائشة ــ رضي الله عنها ــ: «وما لنا عيش إلاّ الأسودان» تريد: التمر والماء، والتمر أسود، والماء أبيض، فغلبت التمر الأسود مع أن كليهما مذكر، ولكن العرب شأنها كراهة ذكر البياض؛ لإيهامه البرص، ولذلك تجدهم يسمون الأبيض أحمراً، ومنه قوله ــ عليه السلام ــ: «بعثت إلى الأسود والأحمر».

فالعرب ألف منهم تغليب شيء على شيء، وإذا ألف ذلك كان

كالقاعدة اللغوية، فمن تكلم بغير ما ألف عن العرب لم يتكلم بلغتهم البليغة.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (وأكثر خطاب الله ــ تعالى ــ في القرآن بلفظ التذكير، كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ﴾ [البقرة: ١٠٤] و ﴿ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ ﴾ [الزمر: ٥٣]، و ﴿ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة: ٢]، و ﴿وبشرى للمؤمنين﴾ ﴿وبشر المخبتين﴾ والنساء يدخلن في جملته).

ش: أقول: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن النساء يدخلن ضمن الجمع الذي ظهرت فيه علامة التذكير ــ : أن أكثر أوامر الشرع ونواهيه، وخطاباته العامة وردت بلفظ التذكير، كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ﴾ [البقرة: ١٠٤]، وقوله: ﴿ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ ﴾ [الزمر: ٥٣]، وقوله: ﴿ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة: ٢]، وقوله: ﴿وبشر المخبتين﴾، وقوله: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقوله: ﴿ ۞ وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ ﴾ [النساء: ٣٦]، وقوله: ﴿اركعوا واسجدوا﴾، وقوله: ﴿ وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ ﴾ [الإسراء: ٣٢]، وقوله: ﴿ وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۗ ﴾ [الإسراء: ٣٣]، وقوله: ﴿ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ ﴾ [البقرة: ٢٧٨].

وانعقد الإجماع على أن النساء يشاركن الرجال في أحكام تلك الأوامر والنواهي، ولو لم يدخلن في تلك الخطابات لما كان كذلك.

* * *

اعتراض على ذلك

اعترض معترض قائلاً: لم يدخلن في ذلك، وإنما شاركن الرجال في الحكم بدليل غير اللفظ.

جـوابـه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: لو كان هناك دليل خارجي لعملناه، وما دمنا لم نعلمه فلا يثبت، ومدعيه يحتاج إلى إظهاره.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (وذكره لهن بلفظ مفرد ــ تبييناً وإيضاحاً ــ لا يمنع دخولهن في اللفظ العام الصالح لهن، كقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨]، وهما من الملائكة، وقوله: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٞ وَنَخۡلٞ وَرُمَّانٞ﴾ [الرحمن: ٦٨]، وقد يعطف العام على الخاص، كقوله تعالى: ﴿وَأَوۡرَثَكُمۡ أَرۡضَهُمۡ وَدِيَٰرَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُمۡ﴾ [الأحزاب: ٢٧]، والمال عام في الكل، والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم السابق ــ: «إن الله ــ تعالى ــ ميزهن بلفظ يخصهن كالمسلمات ونون النسوة، فلو كن يدخلن لما فعل ذلك».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إن الله تعالى ذكر النساء بلفظ يخصهن كالمسلمات، ونون النسوة للبيان والإيضاح والتأكيد عليهن، وكونه يفعل ذلك لا يمنع من دخولهن في اللفظ العام الصالح لهن، فقد ورد أنه يذكر لفظ عام لجميع الأفراد ثم يُخصُّ بعض الأفراد بالذكر

ويعطف الخاص على العام للتأكيد عليه، مثل قوله تعالى: ﴿ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ ﴾ [البقرة: ٩٨]، فلفظ «الملائكة» عام لجميع الملائكة ويدخل جبريل، وميكائيل، ومع ذلك فقد خصهما بالذكر.

كذلك قوله تعالى: ﴿ فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ ﴾ [الرحمن: ٦٨]، فإن لفظ «الفاكهة» عام وشامل لجميع أنواع الفاكهة ومنها «الرمان»، ومع ذلك فقد خصه بالذكر.

وكما يجوز عطف الخاص على العام كذلك يجوز عطف العام على الخاص، كقوله تعالى: ﴿ وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَٰرَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُمْ ﴾ [الأحزاب: ٢٧]، فعطف المال ــ وهو عام للأراضي والديار، على الخاص وهو الأرض، والديار.

فإذا جاز ذلك جاز عطف الخاص على العام في قوله: ﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، فيكون لفظ «المسلمين» عام للذكور والإناث، وعطف عليه «المسلمات» زيادة في التأكيد وتخصيصاً للشيء بالذكر. والله أعلم.

تنبيه: أصحاب المذهبين اتفقا على أن النساء يعملن بالأحكام الشرعية التي خوطب بها الرجال إذا كان يصلح لهن، لكن اختلفوا في الطريق:

فأصحاب المذهب الأول قالوا: إن النساء مخاطبات بنفس الألفاظ التي وجهت للرجال ولا فرق بينهما، أي: أن لفظ «المسلمين» و «قوموا» و «اقعدوا» يصلح للرجال والنساء معاً.

أما أصحاب المذهب الثاني فقد قالوا: إن لفظ «المسلمين» و «قوموا» لا يصلح للنساء، ولكن النساء شاركن الرجال في أحكامهم بواسطة دليل غير اللفظ، وهو قياس النساء على الرجال.

* * *

حجية العام بعد التخصيص

أو تقول: الاحتجاج بالعموم المخصوص فيما عدا المخصوص.

وأصور لك المسألة بمثال: قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، فإن هذا عام؛ لأنه مفرد محلى بأل، فيكون المحرم جميع أنواع الميتات وهي خمسة مثلاً ـ ميتة الإبل، وميتة البقر، وميتة الغنم، وميتة الجراد، وميتة السمك ـ، فجاءنا مخصص من السنة وهو قوله ﷺ: «أحل لنا ميتتان ودمان أما الميتتان فالسمك والجراد. . .» فأخرج السمك والجراد، فصار لفظ «حرمت عليكم الميتة» بدلاً من أن يدل على خمس ميتات، صار يدل على ثلاث فقط، فهل يحتج بهذا اللفظ ـ وهو: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] على ما بقي من التخصيص ـ وهي الثلاث الميتات ـ أم لا؟

أو تقول: إن اللفظ العام ـ وهو في الآية الميتة ـ إذا دخله التخصيص ـ وهو: إخراج السمك والجراد ـ هل يبقى حجة فيما لم يُخص وهي: ميتة الإبل، والبقر، والغنم أو لا يبقى حجة؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب: أهمها مذهبان:

المذهب الأول

قوله: (**فصل: العام إذا دخله التخصيص يبقى حجة فيما لم يخص عند الجمهور**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن اللفظ العام إذا دخله التخصيص فإنه يبقى حجة فيما لم يُخص.

أي: يصح الاحتجاج باللفظ العام فيما بقي بعد التخصيص مطلقاً.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال أبو ثور وعيسى بن أبان: لا يبقى حجة).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن اللفظ العام إذا دخله التخصيص فإنه لا يبقى حجة فيما لم يخص.

أي: لا يصح الاحتجاج باللفظ فيما بقي بعد التخصيص مطلقاً.

ذهب إلى ذلك أبو ثور ـ إبراهيم بن خالد الكلبي صاحب الشافعي ـ وذهب إليه عيسى بن أبان الحنفي.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأنه يصير مجازاً فقد خرج الوضع من أيدينا، ولا قرينة تفصل وتحصر فيبقى مجملاً).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أن العام بعد التخصيص لا يبقى حجة ـ بقولهم: إن اللفظ العام قد وضع حقيقة لجميع الأفراد وهي ـ خمس الميتات السابقة الذكر ـ فإذا خص منه بعض الأفراد وأخرج كالسمك والجراد فإنه يكون اللفظ قد استعمل في بعض ما وضع له، وهو غير ما وضع له فيكون مجازاً، وحينئذٍ خرج الوضع من أيدينا؛ حيث إنا كنا بوضعه الأصلي نفهم جميع الأفراد، ولكن بعد التخصيص صار مجازاً فلم يبق للفهم معتمد سوى القرينة، وتلك القرينة غير معينة فلا يهتدى إليها، وقد يحمل على أقل الجمع؛ لأنه هو المستيقن.

فيبقى المجاز فيما وراء صورة التخصيص متردد بين أقل الجمع، وما عدا صورة التخصيص، ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثير جهات التجوز، وليس حمله على أحد المجازين أولى من الآخر؛ لعدم دلالة اللفظ عليه ظاهراً فصار مجملاً.

فمثلاً: لفظ «السارق» إذا خرج منه ثلاثة أفراد: «سارق ما دون النصاب» و «السارق من غير حرز» و «السارق الذي يستحق النفقة» فبم يفهم المراد منه على سبيل الحصر، وقد خرج الوضع من أيدينا، ولا قرينة تفصل، وتحصر؟ فيبقى مجملاً.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ولنا)**.

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ على أن العام بعد التخصيص يبقى حجة فيما بقي ـ بأدلة، هي كما يلي ـ :

* * *

الدليل الأول

قوله: **(تمسك الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ بالعمومات، وما من عموم إلاَّ وقد تطرق إليه التخصيص إلاَّ اليسير، كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٩٧]، فعلى قولهم: لا يجوز التمسك بعمومات القرآن أصلاً)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن العام يبقى حجة بعد التخصيص ـ : إجماع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ على الاحتجاج بالعمومات، وأكثرها قد خصص.

من ذلك: احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، مع أنها مخصوصة بالمكره، والصبي، والمجنون، والجاهل.

كذلك احتجاج فاطمة ـ رضي الله عنها ـ بعموم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١] على طلب حقها من ميراث أبيها، ولم ينكر عليها أبو بكر ولا غيره من الصحابة ذلك، مع أنه مخصص بالكافر، والقاتل، والعبد.

كذلك احتج ابن عمر على تحريم نكاح المرضعة بعموم قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، وقال: «قضاء الله أولى من قضاء ابن الزبير»، مع أن هذا العموم مخصوص لكون الرضاع المحرم متوقفاً على شروط وقيود، فليس كل مرضعة محرمة، ولم ينكر عليه أحد صحة احتجاجه بهذا العموم، فكان إجماعاً.

والأمثلة على هذا كثيرة كلها تدل على إجماع الصحابة على الاحتجاج بالعموم المخصوص.

وما من عام في القرآن والسنة إلاَّ وتطرق إليه التخصيص إلاَّ موضعين هي قوله تعالى: ﴿۞ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، وقوله: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٩٧].

وبناء على قولهم فإنه يلزم عدم جواز التمسك بعمومات القرآن أصلاً؛ لأنها كلها صارت مجملة بعد التخصيص، والمجمل لا يعمل به إلاَّ بدليل خارجي.

وهذا باطل كما هو واضح من تمسك واحتجاج الصحابة بالعمومات المخصوصة.

الدليل الثاني

قوله: (ولأن لفظ «السارق» يتناول كل سارق بالوضع، فالمخصص صرف دلالته عن البعض، فلا تسقط دلالته عن الباقي كالاستثناء).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن العام يبقى حجة بعد التخصيص ـ : أن لفظ «السارق» قد وضع لجميع السارقين؛ لأنه مفرد محلى بأل، يفيد العموم، فهو ـ إذن ـ يتناول كل سارق مهما كان، فلما جاء المخصِّص فإنه صرف دلالة اللفظ «وهو السارق» عن بعض السارقين وبين أن هؤلاء لا تقطع أيديهم إذ سرقوا ـ مثل: المجنون، والصبي، ومن سرق من مال ابنه، ومن سرق ما دون النصاب ـ فإذا صرف المخصص دلالة اللفظ عن هؤلاء فإنه لم يصرفه عن دلالته عن الباقي ولم يتعرض للباقي لا من قريب ولا من بعيد، فيبقى اللفظ يدل على الباقي على ما كان سابقاً، إذن لا تسقط دلالة اللفظ ـ «وهو السارق» ـ عن الباقي بل تبقى مستمرة.

قياساً على الاستثناء، فإذا قال: «أكرم الطلاب إلاَّ زيداً» فإن الاستثناء خاص بزيد وقد أخرجه عن الإكرام، ولم يتعرض لبقية الطلاب فيبقون على إكرامهم.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم ـ : «يصير العام بعد التخصيص مجازاً؛ لأن اللفظ العام دل على بعض الأفراد وهذا لم يوضع له اللفظ العام، فلا يفهم المعنى المراد إلاَّ بقرينة، والقرينة غير معينة فبم يفهم المراد منه ولا قرينة تفصل وتحصر فيبقى مجملاً».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بما يلي:

أولاً:

قولهم: «يصير مجازاً» أجاب أصحاب المذهب عن ذلك بوجهين:

الوجه الأول

قوله: **(وقولهم: «يصير مجازاً» ممنوع)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول: إن قولكم: إن العام بعد التخصيص يصير مجازاً هذا لا نسلمه، بل هو حقيقة؛ لأن العام دل على عدة أفراد، فإذا خرج فرد معين، أو أفراد بقيت دلالة العام على الباقي حقيقة على ما هي عليه، ليست مجازاً؛ لأن الباقي لم يتأثر بالتخصيص، إنما الذي تأثر هو المخصَّص والمخرج مثل قولنا: «أكرم الرجال إلاَّ زيداً»، فإذا خرج فإن زيداً هو المتأثر حيث خرج عن حكم الرجال، أما الرجال الباقون فإن الإكرام يكون لهم على الحقيقة.

* * *

الوجه الثاني

قوله: **(وإن سُلِّم فالمجاز دليل إذا كان معروفاً؛ لأنه يعرف منه المراد، فهو كالحقيقة)**.

ش: **أقول**: الوجه الثاني: سلَّمنا لكم أن اللفظ العام يصير مجازاً بعد التخصيص فإنه يعمل به إذا كان معروفاً ويتمسك به بغير قرينة أو دليل زائد كقوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [النساء: ٤٣]، فإنه وإن كان مجازاً يعمل به بدون قرينة؛ لأنه معروف، حتى أن الحقيقة في مثل ذلك قد نسيت، وقد سبق ذكر ذلك.

فكذلك التفهيم بالعمومات المخصصة معروف باللسان ولا يمكن اطراحه.

* * *

ثـانـيـاً

قولهم: «لا قرينة تفصل وتحصر».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بما يلي:

قـولـه: (قـولـهـم: «لا قـريـنـة تـفـصـل» قـلـنـا: ليس كذلك فإنا إنمـا نجعـل اللفـظ مجـازاً بـدليـل التخصيـص، فيخص الحكـم بـه دون مـا عداه).

ش: **أقول**: إن قولكم: «لا قرينة تفصل وتحصر فيكون مجملاً» هذه دعوى لا صحة لها ولا نسلمها؛ لأن اللفظ ما جعل مجازاً على زعمكم إلاَّ بدليل التخصيص وهو: القرينة المنفصلة، ولما خرج ذلك بالتخصيص فـالحكـم العـام اختـص فيمـا بقـي بعـد تخصيصـه، وانتفـى عمـا أخـرجـه المخصِّص.

تنبيه: إن أصحاب المذهبين قد اتفقا على أن ما بقي بعد التخصيص يعمل به، ولكن اختلفا في الطريق:

فقال أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ : يعمل به عن طريق اللفظ العام؛ لأن دلالته على ما بقي حقيقة.

وقال أصحاب المذهب الثاني: يعمل به عن طريق دليل خارجي.

* * *

العام بعد التخصيص حقيقة أم مجاز؟

اختلف في العموم إذا خص منه أفراد هل يصير مجازاً فيما بقي بعد التخصيص أم يبقى على أنه حقيقة؟

اختلف في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول

قوله: (فصل: واختار القاضي أنه حقيقة بعد التخصيص، وهو قول أصحاب الشافعي).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن العام إذا دخله التخصيص فهو حقيقة فيما بقي، ويستدل به فيما خلا المخصوص، وهذا مطلقاً.

ذهب إلى ذلك أبو يعلى ـ في العدة ـ ، وقال: «إن كلام الإمام أحمد يدل على هذا».

وهو اختيار أكثر الحنابلة، وأكثر الشافعية، وكثير من الحنفية، ونسب إلى الإمام الشافعي.

تنبيه: قول ابن قدامة ـ هنا ـ : «إنه قول أصحاب الشافعي» فيه نظر؛ لأن هذا المذهب اختاره أكثر الشافعية ـ لا كلهم ـ كما قال المحلي ـ في «شرح جمع الجوامع» ـ أو هو مذهب كثير منهم، كما قال ذلك الآمدي ـ في «الإحكام» ـ .

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال قوم يصير مجازاً على كل حال).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن العام إذا دخله التخصيص فإنه يصير

مجازاً فيما بقي مطلقاً، أي: سواء كان المخصص لفظاً أو غير لفظ، وسواء كان منفصلاً أو غير منفصل.

ذهب إلى ذلك كثير من العلماء: منهم أبو الخطاب في «التمهيد»، وابن تيمية في «المسودة»، واختاره إمام الحرمين في «البرهان»، والقرافي في «شرح تنقيح الفصول»، وابن الحاجب في مختصره، والبيضاوي في «المنهاج»، وهو قول الأشعرية والمعتزلة، وإليه مال الغزالي، وكثير من الشافعية والحنفية.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأنه وضع للعموم، فإذا أريد به غير ما وضع له كان مجازاً، وإن لم يكن هذا هو المجاز فلا يبقى للمجاز معنى؛ إذ لا خلاف في أنه لو رد إلى دون أقل الجمع فقال: «لا تكلم الناس» وأراد «زيداً» وحده كان مجازاً وإن كان هو داخلاً فيه).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أن العام إذا دخله التخصيص صار مجازاً مطلقاً ـ بقولهم: إن لفظ العموم وضع أصلاً وحقيقة لاستغراق جميع الأفراد، فإذا أريد بذلك اللفظ غير ما وضع له بسبب قرينة كان مجازاً، وهذا هو معنى المجاز عند أهل اللغة، ولا معنى له إلاَّ هذا.

أو تقول ـ بعبارة أخرى في بيان هذا الدليل ـ : إن حد المجاز: استعمال اللفظ في غير ما وضع له، ولفظ العموم يقتضي الاستغراق في أصل الوضع، فإذا استعمل لفظ العموم في البعض صار مستعملاً في غير ما وضع له، فصار مجازاً، فمثلاً: لو قال السيد لعبده: «لا تكلم الناس»، ثم رد هذا

اللفظ إلى ما دون أقل الجمع، وقال: «أريد زيداً خاصة» كان هذا مجازاً، وإن كان زيد داخلاً في لفظ «الناس»، وذلك لأنه استعمل لفظ «الناس» ــ التي من صيغ العموم ــ في غير ما وضع له وهو: الخصوص، وهو زيد.

اعتراض على هذا

اعترض بعضهم على ذلك قائلاً: إنهم وضعوا العموم للاستغراق مع فقد القرينة ووضعوه للبعض مع القرينة.

الجـواب

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: هذا لا يمكن؛ لأنه يفضي إلى رفع المجاز من الكلام، لأنه ما من لفظ إلاَّ ويمكن أن يقال هذا فيه، ولهذا يمكن أن يقال: «الأسد مع الإطلاق حقيقة في الحيوان المفترس، وهو مع القرينة حقيقة في الرجل الشجاع».

* * *

المذهب الثالث ودليله

قوله: **(وقال آخرون: إن خصص بدليل منفصل صار مجازاً؛ لما ذكرناه وإن خصص بلفظ متصل فليس بمجاز، بل يصير الكلام بالزيادة كلاماً آخر موضوعاً لشيء آخر، فإنا نقول «مسلم»، فيدل على واحد، ثم نزيد الواو والنون فيدل على أمر زائد ولا نجعله مجازاً، ونزيد الألف واللام في «رجل» فيصير صيغة أخرى بالزيادة، ولا فرق بين زيادة كلمة، أو زيادة حرف، فإذا قال: «السارق للنصاب يقطع، أو يقطع السارق إلاَّ سارق دون النصاب» فلا مجاز فيه، بل مجموع هذا الكلام موضوع للدلالة على ما دل عليه، فقوله تعالى: ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]، دل على تسعمائة وخمسين وضعاً، فكأن العرب وضعت لذلك عبارتين)**.

ش: **أقول**: المذهب الثالث: التفصيل. بيانه:

إن خص لفظ العام بدليل منفصل من عقل، أو نقل صار مجازاً.

وإن خص لفظ العام بدليل متصل كالشرط والاستثناء، والصفة لم يصر مجازاً.

هذا المذهب نسبه الغزالي في «المستصفى» والآمدي في «الإحكام» إلى القاضي أبـي بكر الباقلاني.

* * *

دليل هذا المذهب

استدل على هذا المذهب بأن قيل:

إن العام لما خصص بدليل منفصل صار مجازاً؛ لأن اللفظ العام وضع لاستغراق جميع الأفراد، فإذا خصص بمخصص منفصل ـ كالعقل والحس والنصوص والقياس ـ فإنه يكون قد أريد بذلك اللفظ العام غير ما وضع له بسبب قرينة كان مجازاً وهذا قد استدل به أصحاب المذهب الثاني.

أما العام إذا خص بدليل متصل ـ سواء كان شرطاً، أو تقييداً بصفة، أو استثناء ـ فإنه لا يصير مجازاً؛ لأن التخصيص بالمتصل يختلف عن التخصيص بالمنفصل.

ووجه الاختلاف: أنه في التخصيص بالمتصل يصير الكلام بسبب الزيادة المتصلة به كلاماً آخر مستقلاً قد وضع للبعض.

فمثلاً لو قال: «من دخل داري أكرمته» كان له معنى، فإذا زاد شرطاً وقال: «من دخل داري وأكرمني أكرمته»، أو زاد صفة وقال: «من دخل داري عالماً أكرمته»، أو زاد استثناء وقال: «من دخل داري إلاّ بني تميم أكرمته»؛ فإن المعنى يتغير عن معنى قوله: «من دخل داري أكرمته» مطلقاً،

وصار معنى الشرط: أن الداخل المكرم، ومعنى الصفة: الداخل العالم، ومعنى الاستثناء: الداخل ممن ليس من بني تميم، فكان اللفظ والمعنى مختلفاً، وكل واحد من اللفظين حقيقة في معناه.

وصار هذا بمنزلة قول القائل: «مسلم» فإذا زاد فيه الألف واللام فقال: «المسلم» صار اللفظ بإلحاق الزيادة له معنى آخر وهو: التعريف.

وإذا زاد الواو والنون فقال: «مسلمون» فإن اللفظ بإلحاق هذه الزيادة صار دالاً على معنى زائد بجهة الحقيقة، لا بجهة التجوز، فكذلك فيما نحن فيه.

ولا فرق بين أن نزيد حرفاً أو كلمة كما مثلنا، فإذا قال: «السارق للنصاب يقطع»، أو قال: «يقطع السارق إلاَّ سارق دون النصاب»، فإنه لا فرق بين القولين، وكله حقيقة لا مجاز فيه؛ لأن مجموع هذا الكلام موضوعاً للدلالة على ما دل عليه وهو: «أن السارق للنصاب تقطع يده».

وعلى هذا نقول في قوله تعالى: ﴿ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ ﴾ [العنكبوت: ١٤]: إن مجموع هذا القول دل على المستبقي بجهة الحقيقة وهو قائم مقام قوله: «فلبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً».

أي: كأن العرب وضعت عن «تسعمائة وخمسين» عبارتين «إحداهما: «ألف سنة إلاَّ خمسين»، والأخرى «تسعمائة وخمسون»، وهذا الوضع حقيقياً لا مجاز فيه.

* * *

الجواب عن ذلك

قوله: (ويمكن أن يقال: ما صار بالوضع عبارة عن هذا القدر، بل بقي الألف للألف، والخمسون للخمسين، و «إلاّ» للرفع، فإذا رفعنا من الألف خمسين بقي تسعمائة وخمسون، أما زيادة الواو والنون فلا معنى لها في نفسها بخلاف هذا).

ش: **أقول**: أجيب عن كلام أصحاب المذهب الثالث السابق بـ : أن دلالة اللفظ عند اقترانه بالدليل اللفظي المتصل لا يخرج عن حقيقته، وصورته بما اقترن به وإلاّ كان كل مقترن بشيء خارجاً عن حقيقته، ويلزم من ذلك خروج الجسم عن حقيقته ـ من حيث هو جسم ـ عند اتصافه بالبياض، أو السواد، وكذلك في كل موصوف بصفة، وهو محال، وإذا كان باقياً على حقيقته فمعناه لا يكون مختلفاً، بل كل ما هنالك أن يكون مصروفاً عن معناه بالقرينة المقترنة به، وهو التجوز بعينه.

وعلى هذا فألفاظ الآية المذكورة في قصة نوح الألف للألف، والخمسون للخمسين، و «إلاّ» للرفع بعد الإثبات، ونحن بعلم الحساب عرفنا أن هذا تسعمائة وخمسون حيث إنا إذا وضعنا ألفاً ورفعنا خمسين علمنا مقدار الباقي بعلم الحساب، فلا نقول: المجموع صار عبارة موضوعة عن هذا العدد.

وخرج عن هذا زيادة الألف واللام في «المسلم»، والواو والنون في «مسلمون»، فإن تلك الزيادة لا معنى لها في نفسها دون المزيد عليه، ولا سبيل إلى إهمالها، وذلك كانت موجبة للتعيين في الوضع.

اعتراض على هذا

اعترض معترض ـ على هذا الجواب ـ قائلاً: لو قال شخص: «أنت

طالق» كان بمطلقه تنجيزاً للطلاق، ولو اقترن به الشرط وهو: «إن دخلت الدار» كان تعليقاً مع أن الشرط له معنى، ولولا تغير الدلالة والوضع لما كان كذلك.

جـوابـه

يمكن أن يجاب عن ذلك بـ : أنا لا نسلِّم التغيير في الوضع، بل غايته: صرف اللفظ عما اقتضاه في جهة إطلاقه إلى غيره بالقرينة.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ووجه قول القاضي: أن القرينة المنفصلة من الشرع كالقرينة المتصلة؛ لأن كلام الشارع يجب بناء بعضه على بعض فهو كالاستثناء، وقد تبين الكلام فيه).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم القاضي أبو يعلى وأكثر العلماء ــ على أن العام إذا دخله التخصيص فهو حقيقة فيما بقي ــ بقولهم: إن لفظ «السارق» مثلاً قد وضع لجميع السارقين، فلما جاء المخصص صرف دلالة اللفظ ــ وهو السارق عن بعض السارقين وبين أن هذا البعض ــ كالمجنون والصبـي ــ لا تقطع أيديهم، وإذا صرف دلالته عن هؤلاء، فإن دلالته على الأفراد غير المخصوصين باقية لم تتغير، ومستمرة على ما هي حقيقة.

إذن دلالة اللفظ العام المخصوص حقيقة فيما بقي.

قياساً على الاستثناء، فإذا قال مثلاً: «أكرم العلماء إلاَّ زيداً» فإن الاستثناء خاص بزيد والخطاب متعلق به، وقد أخرجه عن الإكرام، إذن

الاستثناء صرف دلالة اللفظ عن زيد فقط، ولم يتعرض للعلماء الباقين لا من قريب ولا من بعيد، فيبقون على ما هم عليه يكرمون حقيقة.

ولا فرق في ذلك بين القرينة المخصصة المنفصلة والقرينة المتصلة كما لا حظت؛ لأن الشارع لم يفرق بينهما.

تنبيه: ذكر ابن قدامة في هذه المسألة ثلاثة مذاهب، وبقي أربعة، هي كما يلي:

الأول: إن خص العام بدليل لفظي فهو حقيقة سواء كان المخصص متصلاً، أو منفصلاً، وإن خص بغير ذلك فهو مجاز.

الثاني: إن خص العام وبقي جمع فهو حقيقة في الدلالة عليه وإن بقي شيء لا يطلق عليه جمع فهو مجاز.

الثالث: إن خص العام بقرينة مخصصة مستقلة بنفسها سواء كانت لفظية كقول المتكلم بالعموم: «أردت به البعض الفلاني» أو كانت القرينة المخصصة عقلية كالدلالة الدالة على أن غير القادر غير مراد بالخطاب في العبادات فهو مجاز، وإن لم يكن كذلك فهو حقيقة.

الرابع: إن خص العام بالشرط كقوله: «من دخل داري وأكرمني أكرمته»، أو بالصفة كقوله: «من دخل داري عالماً أكرمته» فهو حقيقة، وإن خص بغير ذلك فهو مجاز.

* * *

الحدُّ الذي ينتهي إليه التخصيص

لقد اختلف العلماء في الحد الذي ينتهي إليه التخصيص بالمخصصات المنفصلة على مذاهب:

المذهب الأول

قوله: (فصل: ويجوز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يجوز أن يخصص العام إلى أن يبقى واحد مطلقاً، أي: سواء كان العام جمعاً كالرجال، أو غير جمع مثل: «من» و «ما»، مثاله قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣] والقائل واحد هو: نعيم بن مسعود الأشجعي.

ذهب إلى هذا أكثر الحنابلة، وهو قول الإمام مالك، وبعض الشافعية، وأكثر الحنفية.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال الرازي والقفال، والغزالي: لا يجوز النقصان من أقل الجمع).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه لا يجوز أن يخصص العام إلى أن يبقى واحد، بل الذي يجوز تخصيص العام إلى أن يبقى أقل الجمع مطلقاً، أي: سواء كان لفظ العموم جمع أو غير جمع، وهو مذهب أبي حامد الغزالي.

تنبيه: ذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ: أن هذا ذهب إليه أبو بكر الرازي الجصاص، وأبو بكر القفال، وهذا فيه نظر؛ لأن هذين العالمين لهما مذهب آخر سيأتي ذكره إن شاء الله.

* * *

دليل هذا المذهب

قوله: **(لأنه يخرج به عن الحقيقة)**.

ش: **أقول**: استدل من ذهب إلى المذهب الثاني بقوله: إن حقيقة العموم هو الجمع، فإذا خصص إلى أن يبقى واحد خرج به عن حقيقته، فلا بد أن يبقى أقل ما يطلق عليه جمع، وهو أقل الجمع.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ولنا: أن القرينة المتصلة كالقرينة المنفصلة، وفي القرينة المنفصلة يجوز ذلك فكذلك في المنفصلة)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ على أنه يجوز تخصيص العام إلى أن يبقى واحد مطلقاً ــ بقولهم: إنه يجوز أن يخصص العام إلى أن يبقى واحد في القرائن والمخصصات المتصلة، فيجوز أن يقول القائل «أكرم الناجحين من الطلاب» وهو يقصد واحداً وما دام أنه يجوز التخصيص إلى أن يبقى واحد في المخصصات المتصلة فكذلك يجوز تخصيص العام إلى أن يبقى واحد في المخصصات المنفصلة ولا فرق بينهما؛ والجامع: أن كلاً منهما يسمى مخصصاً وكلام الشارع فيهما واحد.

وقد استدلوا ــ أيضاً ــ بأنه قد وقع في القرآن حيث عبَّر الشارع بلفظ الجمع، وأراد واحداً، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣] ، فقد عبر بلفظ «الناس» والمراد به واحد وهو: نعيم بن مسعود الأشجعي، وقوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ﴾ [النور: ٢٦]، والمراد به عائشة ــ رضي الله عنها ــ .

ودل على ذلك الإطلاق ـ أيضاً ـ .

فقد روي أن عمر قد كتب إلى سعد بن أبـي وقاص قائلاً: «قد أنفذت إليك ألفي رجل»، وكان قد أنفذ إليه القعقاع بن عمرو، مع ألف رجل، فقد أطلق اسم الألف الأخرى وأراد بها القعقاع.

* * *

المذهب الثالث ـ وهو لم يذكره ابن قدامة ـ

أنه يجوز التخصيص إلى أن ينتهي إلى أقل المراتب التي ينطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص، مراعاة لمدلول الصيغة، فيجوز التخصيص في الجمع مثل «الرجال» إلى ثلاثة؛ لأنها أقل مراتب الجمع على الصحيح ـ كما بينا ذلك فيما مضى ـ .

أما في غير الجمع من صيغ العموم كأدوات الشرط والاستفهام، ولفظ الواحد المعرف بأل ونحوها، فيجوز التخصيص فيها إلى أن يبقى واحد؛ لأنه أقل مراتبه نحو قوله: «من يكرمني أكرمه» ويريد به شخصاً واحداً.

وهذا رأي أبـي بكر القفال، وأبـي بكر الرازي.

تنبيه: لقد بان لك الفرق بين هذا المذهب، والمذهب الثاني الذي هو مذهب الغزالي.

* * *

المذهب الرابع ـ ولم يذكره ابن قدامة ـ

أنه لا يجوز أن يُخصص العام إلى أن يبقى واحد، ولا أقل الجمع، بل الذي يجوز هو: أن يخصص العام إلى أن يبقى عدد يوصف بالجمع الكثير مطلقاً، أي: سواء كان لفظ العموم جمعاً مثل: «الرجال» أو غير جمع كأدوات الشرط والاستفهام ولفظ الواحد المحلى بأل.

إلاَّ أن يُستعمل ذلك اللفظ العام في الواحد على سبيل التعظيم، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ [الحجر: ٩]، وقوله: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ﴾ [المرسلات: ٢٣].

ذهب إلى ذلك أبو الحسين البصري ـ في «المعتمد» ـ واختاره فخر الدين الرازي ـ في «المحصول» ـ وبعض أتباعه، ونصره القاضي أبو يعلى ـ في «الكفاية» ـ.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

استدل أصحاب المذهب الرابع بقولهم: إن الشخص لو قال: «أكلت الرمان الذي في الدار» وكان فيها ألف رمانة، وقد أكل واحدة، أو ثلاث رمانات: عابه أهل اللغة على هذا.

ولو قال: «من دخل داري أكرمته» ثم قال: «أردت به زيداً وحده» عابه أهل اللغة وعُدَّ كلامه مستهجناً مستقبحاً عندهم.

أما لو أبقى كثرة قريبة من مدلول اللفظ فإنه يعد موافقاً مطابقاً لوضع أهل اللغة.

وهذا المذهب أقرب المذاهب إلى الصواب لمن تأمله. والله أعلم.

تنبيه: ما ذكر أهم المذاهب في المسألة، وهناك مذاهب أخرى فيها أضعف مما ذكر.

* * *

دخول المخاطب تحت الخطاب بالعام

اختلف العلماء في المخاطب هل يمكن دخوله في عموم خطابه لغة أو لا؟ على مذاهب، هي كما يلي:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فصل: والمخاطِب يدخل تحت الخطاب بالعام).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: إن المخاطِب ــ بكسر الطاء ــ وهو المتكلِّم، يدخل تحت الخطاب بالعام مطلقاً، أي: سواء كان الخطاب أمراً أو نهياً، أو خبراً ــ إن صلح ــ لدخوله.

وهو مذهب أكثر الحنابلة وبعض الشافعية، ونسبه الآمدي ــ في «الإحكام» ــ إلى الأكثرين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال قوم: لا يدخل).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن المخاطب لا يدخل تحت الخطاب بالعام مطلقاً، أي: سواء كان الخطاب أمراً، أو نهياً، أو خبراً.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ــ على أن المخاطِب ــ بكسر الطاء ــ لا يدخل ولا يندرج تحت الخطاب بالعام ــ بأدلة، هي كما يلي:

الدليـل الأول

قوله: **(بدليل قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ...﴾ [الرعد: ١٦])**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن المخاطب لا يدخل تحت الخطاب بالعام ـ: قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ...﴾ [الرعد: ١٦].

وجه الدلالة: أن ذات الله وصفاته أشياء وهو غير خالق لها، ولو كان المخاطب داخلاً في عموم خبره لكان خالقاً لها وهو محال.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(ولو قال قائل لغلامه: «من دخل الدار فاعطه درهماً» لم يدخل في ذلك)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن المخاطب لا يدخل تحت الخطاب بالعام ـ: أن السيد لو قال لعبده: «من دخل الدار فاعطه درهماً» ولو دخل السيد فإنه يكون من الداخلين إلى الدار ويوصف بأنه داخل، ومع ذلك لا يحسن أن يعطيه درهماً مع أنه داخل؛ لأن العبد لو أعطى السيد فكأن السيد أعطى نفسه وهذا لا يُسمَّى عطاءً.

ولو كان المخاطب داخلاً تحت عموم أمره لكان إعطاؤه حسناً.

* * *

الجواب عن الدليلين السابقين

قوله: **(وهذا فاسد)**.

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن الدليلين اللذين استدل بهما أصحاب

المذهب الثاني على أن المخاطب لا يدخل، بأن يقال: إن هذا الاستدلال ظاهر الفساد والبطلان؛ لوجوه ثلاثة:

* * *

الوجـه الأول

قوله: (لأن اللفظ عام والقرينة هي التي أخرجت المخاطب فيما ذكروه).

ش: **أقول**: الوجه الأول ـ من وجوه فساد ما استدل به أصحاب المذهب الثاني ـ : إننا لو نظرنا إلى الآية ـ وهي قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ . . .﴾ [الرعد: ١٦] ونظرنا إلى قول السيد لعبده: «من دخل الدار فاعطه درهماً ـ نظرة لغوية مجردة لوجدنا أن اللفظ عام، ولكن القرينة هي التي خصصت المخاطب.

أي: أنه بالنظر إلى عموم اللفظ الوارد في الآية لوجدنا أنه يقتضي كون الله ـ تعالى ـ خالقاً لذاته وصفاته غير أن القرينة هي قد خصصت الله تعالى، والقرينة هنا هي العقل، أي: أن العقل منع أن يخلق الله صفاته وذاته.

كذلك الحكم في قول السيد لعبده فإنه خصِّص بالقرينة وهي العقل حيث إن العقل منع من أن يعطي الإنسان نفسه؛ لأنه لو دخل السيد الدار وأعطاه العبد للزم من ذلك أن السيد يعطي نفسه وهذا ممتنع عقلاً وكذلك القرينة الحالية منعت من ذلك؛ حيث إن السيد هو المتكلم.

فبالنظر إلى ذلك كله امتنع ثبوت حكم العموم في حقه.

* * *

الوجـه الثانـي

قوله: (ويعارضه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]).

ش: **أقول**: الوجه الثاني: ـ من وجوه فساد ما استدل به أصحاب المذهب الثاني ـ: أنه يعارض قولكم قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] وهو سبحانه عالم بذاته وصفاته ويتناوله اللفظ.

* * *

الوجـه الثالـث

قوله: **(ومجرد كونه مخاطباً ليس بقرينة قاضية بالخروج عن العموم والأصل اتباع العموم)**.

ش: **أقول**: الوجه الثالث ـ من وجوه فساد ما استدل به أصحاب المذهب الثاني ـ: أنه إذا وردت صيغة من صيغ العموم في الكلام فالأصل أن يكون عاماً بسبب تلك الصيغة، والأصل يجب اتباعه والعمل به ومخصصات العموم المنفصلة، والمتصلة معروفة ـ كما سيأتي ـ ومجرد كون الله ـ تعالى ـ في الآية، أو كون السيد مخاطباً هذا ليس من القرائن والأدلة المخصصة التي تقضي بالخروج عن العموم، ولذلك لا يخرج المخاطب ـ بكسر الطاء ـ إلاّ بقرينة تخرجه. وإلاّ هو داخل تحت العموم.

* * *

المذهـب الثالـث

قوله: **(واختار أبو الخطاب: أن الآمر لا يدخل في الأمر)**.

ش: **أقول**: المذهب الثالث: التفصيل. بيانه:

إذا كان المخاطب بالعموم آمراً فلا يدخل تحت الخطاب بالعام.

أما إذا كان المخاطب غير آمر فإنه يدخل تحت الخطاب بالعام.

ذهب إلى ذلك أبو الخطاب ـ في «التمهيد» ـ ونسبه هو إلى أكثر الفقهاء والمتكلمين.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثالث

استدل أصحاب المذهب الثالث ـ على أن المخاطب الآمر لا يدخل تحت الخطاب العام ـ بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(لأن الأمر: استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه، ولن يتصور كون الإنسان دون نفسه فلم توجد حقيقته).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الثالث ـ: أن حقيقة الأمر هي: «استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه»، والإنسان لا يتصوَّر أن يكون دون نفسه، بل هو على وتيرة واحدة ليس بعضه أدون من بعض، فلا يجوز أن يأمر بعضه البعض الآخر منه، فلذلك لا توجد حقيقة الأمر هنا، فلم يجز أن يأمر العاقل نفسه.

وبناء عليه: لا يدخل الآمر بالخطاب العام بذلك الخطاب.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(ولأن مقصود الأمر الامتثال، وهذا لا يكون إلاَّ من الغير).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الثالث ـ: أن

المقصود والغرض من الآمر أن يُمتثل المأمور به، ويفعل سواء ضر أو نفع، ولهذا يقول المأمور: أطعت، وامتثلت، وفعلت، وهذا لا يكون إلاَّ من الغير.

* * *

الجواب عن هذين الدليلين ـ ولم يذكره ابن قدامة ـ

يمكن أن يجاب عن الدليلين السابقين اللذين استدل بهما أصحاب المذهب الثالث ـ بأن يقال: إن المخاطب يدخل تحت الخطاب بالعام مطلقاً، سواء كان آمراً أو غير آمر.

والآمر ـ في الدليلين اللذين ذكرهما أصحاب المذهب الثالث ـ قد خرج من العموم بسبب القرينة، وهي: أن العاقل لا يأمر نفسه ـ في الدليل الأول ـ ولا يطلب الامتثال من نفسه ـ في الدليل الثاني ـ .

والراجح عندي: المذهب الأول، وهو: أن المخاطب يدخل تحت الخطاب بالعام مطلقاً، أي: سواء كان أمراً أو نهياً، أو خبراً؛ لأمرين:

الأمـر الأول

قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩].

وجه الدلالة: أن اللفظ بعمومه يقتضي كون كل شيء معلوماً لله ـ تعالى ـ ، وذاته وصفاته أشياء فكانت داخلة تحت عموم الخطاب. هذا في الخبر.

وكذلك الأمر، فكما لو قال السيد لعبده: «من أحسن إليك فأكرمه» فإن خطابه لغة يقتضي إكرام كل من أحسن إلى العبد، فإذا أحسن السيد إليه صدق عليه أنه من جملة المحسنين إلى العبد فكان إكرامه على العبد لازماً

بمقتضى عموم خطاب السيد.

وكذلك النهي، كما لو قال السيد لعبده: «من أحسن إليك فلا تسيء إليه»، فإن هذا الخطاب يقتضي عدم الإساءة لكل شخص قد أحسن إلى العبد، فإذا لم يسيء السيد إلى عبده صدق عليه أنه لم يسيء إلى العبد، فكان عدم الإساءة إلى السيد لازماً على العبد بمقتضى عموم خطاب السيد.

* * *

الأمـر الثانـي

ضعف أدلة أصحاب المذهبين: الثاني والثالث، وقد بان لك ذلك نظراً لقوة الإجابة عنها.

مسـألـة

دخول النبـي ﷺ في أمره لأمته

إذا أمر النبـي ﷺ أمته بأمر هل هو داخل معهم؟ اختلف في ذلك على مذاهب:

المذهـب الأول

قوله: **(وقال القاضي: يدخل النبـي ﷺ فيما أمر به).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن النبـي ﷺ إذا أمر أمته فإنه يدخل هو فيما أمر به، ويكون مأموراً مثلهم.

ذهب إلى ذلك القاضي ـ في «العدة» ـ وقال: قد أومأ إليه الإمام أحمد في مواضع، وهو مذهب كثير من الحنابلة وعلى رأسهم أبو الخطاب الحنبلي.

* * *

بيان أن هذا مبني على مسألة قد تقدمت

قوله: (**ويمكن أن تنبني هذه المسألة على أن ما ثبت في حق الأمة من حكم شاركهم النبي ﷺ في ذلك الحكم**).

ش: **أقول**: إن هذه المسألة، وهي كون النبي ﷺ يدخل فيما أمر به أو لا يدخل ــ هي فرع عن مسألة قد تقدمت، وهي: أن ما ثبت في حق الأمة من الأحكام الشرعية فإن النبي ﷺ يشاركهم في تلك الأحكام سواء كانت صيغتها أوامر، أو نواهي، أو أخبار إلاَّ إذا ورد دليل يخصصه، وقد تقدم الكلام عنها وبيانها بما فيه الكفاية إن شاء الله ــ تعالى ــ .

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ــ على أن النبي ﷺ يدخل فيما أمر به أمته ــ بأدلة، هي كما يلي:

الدليل الأول

قوله: (**ولذلك لما أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة، ثم لم يفعل سألوه عن تركه الفسخ فبين لهم عذره**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن النبي يدخل ــ أن النبي ﷺ لما أمر أصحابه بالفسخ من العمرة، قالوا: أتأمرنا بالفسخ وأنت لا تفسخ؟ فبين لهم عذره قائلاً: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لجعلتها عمرة ولحللت كما تحلون».

فلولا أنه دخل في الأمر لم يستدعوا الفعل منه، ولم يقرهم على ذلك، ويعتذر إليهم بعذر منعه من دخوله فيه.

* * *

الدليـل الثانــي

قوله: (وقد عاب الله ــ تعالى ــ الذين يأمرون بالبر وينسون أنفسهم، وقال في حق شعيب ــ عليه السلام ــ : «ما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه»، وفي الأثر: «إذا أمرت بمعروف فكن من آخذ الناس به، وإذا نهيت عن منكر فكن من أترك الناس له وإلاَّ هلكت». . .).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن النبي ﷺ يدخل فيما أمر به أمته ــ : أن الله ــ تعالى ــ لا يأمر بشيء إلاَّ وفيه مصلحة للأمة، ولا ينهى عن شيء إلاَّ وفيه مفسدة، والأنبياء ــ عليهم السلام جميعاً ــ من أحرص الناس على فعل الخيرات المأمور بها، وترك المنكرات المنهي عنها، وذلك لئلا يدخلوا مع الذين عابهم الله تعالى وذمهم، وهم: الذين يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم.

ــ وشعيب ــ عليه السلام ــ قد صرح بذلك ــ حيث قال تعالى في حقه: ﴿وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَآ أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُ﴾ [هود: ٨٨]، أي: لا يمكن أن أفعل شيئاً قد نهيتكم عن فعله، أو أترك فعل شيء قد أمرتكم بفعله، وهذه طريقة جميع الأنبياء ــ عليهم السلام ــ وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام.

وقد اقتدى بالأنبياء الصالحون من عباده الذين اقتفوا آثارهم واهتدوا بهديهم وهم: الصحابة ومن جاء بعدهم من السلف الصالح، فكانوا يبدأون أولاً بأنفسهم فيعملون ما أمر الله به، ويتركون ما نهى الله عنه، ثم يأمرون وينهون غيرهم، وصور لنا ذلك الحسن البصري ــ رحمه الله ــ قائلاً: «إذا أمرت بمعروف فكن من آخذ الناس به، وإذا نهيت عن منكر فكن من أترك الناس له وإلاَّ هلكت».

وكون النبي ﷺ يدخل فيما أمر به أمته هذا هو الصواب ــ إن

شاء الله ـ ؛ لأن النبـي ﷺ مبلغ عن الله أمره وليس النبـي هو الآمر حقيقة فيكون بمنزلة قول الله تعالى: افعلوا كذا فيجب أن يدخل فيه.

* * *

المذهب الثاني ـ ولم يذكره ابن قدامة ـ

أن النبـي ﷺ لا يدخل فيما أمر به.

أدلة أصحاب المذهب الثاني

استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أن النبـي ﷺ لا يدخل فيما أمر به بأدلة، إليك أهمها مع الجواب عنها:

الدليـل الأول

أن النبـي ﷺ آمر، فلا يجوز أن يكون مأموراً به؛ لأنه لا يجوز أن يكون مأموراً به بما هو آمر به، كما لا يجوز أن يكون آمراً بما هو مأمور به.

الجــواب

أنا لا نسلِّم أن الأمر الذي يأتي به النبـي ﷺ هو أمره، وإنما هو من جهة الله ـ تعالى ـ وهو ـ فقط ـ مخبر عنه.

الدليـل الثانــي

أنه لا يجوز أن يكون آمراً نفسه بلفظ يخصه، كذلك لا يجوز أن يكون آمراً نفسه بلفظ يعمه وغيره.

* * *

الجــواب

هو نفس الجواب عن الدليل السابق، أي يقال: إنه لم يأمر نفسه،

وإنما الأمر من جهة الله تعالى له ولغيره، ثم إنه يجوز ـ مجازاً ـ أن يأمر نفسه ويقول: «إفعل» ويريد منها الفعل.

تنبيه: قد يقول قائل: ابن قدامة ـ رحمه الله ـ قد جعل المسألتين السابقتين مسألة واحدة، وأنت قد فصلتهما في هذا الشرح، ألا تبين السبب في ذلك.

أقول: إني قد فصلتهما لأمرين:

الأمر الأول: أن مسألة «دخول النبي ﷺ فيما أمر به» داخلة ضمن مسألة «مشاركة النبي ﷺ لأمته فيما أنزل عليهم من أحكام مطلقاً»، وقد سبق الكلام عنها.

الأمر الثاني: أن مسألة «دخول المخاطب تحت الخطاب العام» عامة وشاملة للأمر، والنهي، والخبر، وسواء كان المخاطب هوالله ـ تعالى ـ أو غيره من الأنبياء وغيرهم من المخلوقين.

أما مسألة «دخول النبي ﷺ فيما أمر به»، فهي خاصة في الأمر الصادر من النبي ﷺ.

لذلك تجد بعض العلماء كأبي بكر الصيرفي ـ رحمه الله ـ قد ذكر مذهباً ثالثاً في المسألة الأخيرة، وهو: إن كان النبي ﷺ في أول الخطاب أمر بالتبليغ نحو قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: ١٦٨] فإن الأمر لا يتناوله، وإن لم توجد هذه الصيغة فإن الأمر يتناوله.

مما يدل على أن المسألة خاصة في أمر النبي ﷺ. والله أعلم بالصواب وإليه المآب.

* * *

اللفظ العام هل يجب اعتقاد عمومه في الحال؟

إذا ورد لفظ من ألفاظ العموم ـ السابقة ـ هل يجب على السامع اعتقاد عمومه قبل أن يبحث عن المخصِّص، أو لا يجب اعتقاد عمومه إلاَّ بعد البحث عن المخصِّص فلا يجد؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فصل: اللفظ العام يجب اعتقاد عمومه في الحال في قول أبي بكر والقاضي)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يجب اعتقاد عموم اللفظ في حال علمنا به، والعمل بموجبه قبل البحث عن المخصِّص، وفي حين عملنا بالعموم نبحث عن المخصِّص، فإن وجدناه تركنا العام واعتقدنا المخصِّص، وما بقي بعد التخصيص ـ إن بقي شيء ـ، وإن لم نجد المخصِّص نستمر في العمل بالعام.

أي: يجب اعتقاد عموم اللفظ قبل ظهور المخصص، فإذا ظهر المخصص تغير ذلك الاعتقاد.

ظاهر كلام الإمام أحمد يدل على هذا المذهب، وذهب إليه كثير من الحنابلة كأبي بكر: عبد العزيز بن جعفر الحنبلي «غلام الخلال» والقاضي أبي يعلى الحنبلي، وتلميذه ابن عقيل.

وهو مذهب أبي بكر الصيرفي.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال أبو الخطاب: لا يجب حتى يبحث فلا يجد ما يخصُّه، قال: وقد أومأ إليه في رواية صالح وأبي الحارث، قال القاضي: وفيه روايتان).

ش: أقول: المذهب الأول: أنه لا يجب اعتقاد عموم اللفظ والعمل به حتى يبحث عن المخصِّص فلا يجد ما يخصُّه.

ذهب إلى ذلك أبو الخطاب ـ في «التمهيد» ـ.

وقد أومأ إليه الإمام أحمد في رواية ابنه صالح، ورواية أبي الحارث الصائغ ـ صاحب الإمام أحمد ـ فقال ـ في رواية صالح: إذا كان للآية ظاهر ينظر ما عملت السنة فهو دليل على ظاهرها، ومنه قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، فلو كانت على ظاهرها، لزم من قال بالظاهر أن يورث كل من وقع عليه اسم ولد وإن كان قاتلاً أو يهودياً.

وظاهر هذا: أنه لا يجب اعتقاده ولا العمل به في الحال، حتى يبحث وينظر هل هناك دليل مخصص؟

إذن يكون للإمام أحمد روايتان ـ كما قال القاضي أبو يعلى في «العدة» ـ رواية تدل على المذهب الأول، وهي: أنه يجب العمل بموجبه في الحال، ورواية أخرى تدل على المذهب الثاني، وهي: أنه لا يحمل على العموم في الحال.

والمذهب الثاني هو مذهب أكثر العلماء.

* * *

موقف الحنفية

قوله: (وعن الحنفية كقول أبي بكر، وعنهم: أنه إن سمع من النبي ﷺ على طريق تعليم الحكم، فالواجب اعتقاد عمومه، وإن سمعه من غيره فلا).

ش: أقول: افترق الحنفية ـ فيما بينهم ـ في هذه المسألة على فريقين:

الفريق الأول: ذهب إلى القول بالمذهب الأول، وهو: أنه يجب اعتقاد عموم اللفظ في الحال والعمل بموجبه قبل البحث عن المخصص وهو قول أبي بكر «غلام الخلال»، وأبي يعلى الحنبلي، وهذا مذهب بعض الحنفية.

الفريق الثاني: ذهب إلى التفصيل. بيانه:

أنه إن كان السامع قد سمع لفظ العموم من الرسول ﷺ على طريق تعليم الحكم فالواجب اعتقاد عمومه في الحال قبل البحث عن المخصص ـ كما قال أصحاب المذهب الأول ـ

وإن كان السامع قد سمع العموم من غيره فلا يجب اعتقاد عمومه، بل الذي يلزمه التثبت وطلب ما يقتضي تخصيصه، فإن فقده حمل اللفظ على مقتضاه في العموم.

وهذا مذهب السرخسي، والبزدوي، والنسفي، وابن نجيم.

* * *

موقف الشافعية

قوله: **(وعن الشافعية كالمذهبين)**.

ش: **أقول**: افترق الشافعية ـ أيضاً ـ في هذه المسألة إلى فريقين:

الفريق الأول: ذهب إلى القول بالمذهب الأول ـ وهو: أنه يجب اعتقاد عموم اللفظ في الحال والعمل بموجبه قبل البحث عن المخصص ـ وهو مذهب أبي بكر الصيرفي.

الفريق الثاني: ذهب إلى القول بالمذهب الثاني ـ وهو: أنه لا يجب اعتقاد عموم اللفظ: إلاَّ بعد البحث عن المخصص فلا يجد.

وهو مذهب أكثر الشافعية، كابن سريج، وإمام الحرمين، والغزالي وغيرهم من المحققين.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(قالوا)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: لا يجب اعتقاد عموم اللفظ إلاَّ بعد البحث عن المخصِّص فلا يجد ـ بأدلة، هي كما يلي:

الدليل الأول

قوله: **(لأن لفظ العموم يفيد الاستغراق مشروطاً بعدم المخصص، ونحن نعلم عدمه إلاَّ بعد أن نطلب فلا نجد، ومتى لم يوجد الشرط لا يثبت المشروط)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أنه

لا يجب اعتقاد العموم إلاَّ بعد البحث عن المخصص فلا يوجد ـ : أن أيَّ لفظةٍ أو صيغة من صيغ العموم السابقة لا تفيد العموم بمطلقها، بل إنها تفيد العموم بشرط وهو: تجردها عن قرينة تخصها، ولا يمكن أن نعلم عدم هذه القرينة المخصصة إلاَّ بعد أن نطلبها فلا نجدها.

فإذا لم نجد تلك القرينة تكون تلك الصيغة مفيدة للعموم، إذن: لا نعتقد عموم الصيغة واللفظ إلاَّ بعد البحث عن القرينة المخصصة فلا نجد.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (وكذلك كل دليل يمكن أن يعارضه دليل فهو دليل بشرط: سلامته عن المعارض، فلا بدَّ من معرفة الشرط، والجمع بين الأصل والفرع بعلة مشروطاً بعدم الفرق، فلا بد من معرفة عدمه).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أنه لا يحمل على العموم إلاَّ بعد البحث عن المخصِّص ـ : القياس على الدليل. بيانه:

كما أن الشيء الذي يستدل به المستدل لا يُسمَّى دليلاً إلاَّ إذا خلا وسلم عن المعارض ولا نعرف خلوه عن المعارض إلاَّ بعد البحث فلا نجد.

فكذلك يقاس عليه: أن اللفظ العام لا يعتقد ولا يعمل به إلاَّ إذا خلا وسلم عن المعارض وهو التخصيص، ولا نعرف خلوه عن هذا المعارض وهو المخصص إلاَّ بعد البحث فلا نجد.

وكذلك من شروط الجمع بين الأصل والفرع ـ في القياس كما

سيأتي ـ أن لا يكون بين الفرع والأصل فارق، فإذا وجد الفرق بينهما فإنه لا يجوز الجمع بين الفرع والأصل، وإن عدم الفرق يجوز الجمع بينهما، ولا نعرف عدم الفرق إلاَّ بعد البحث عنه فلا نجد.

كذلك هنا يقال ـ في اللفظ العام ـ : إن العمل به واعتقاده مشروط بعدم وجود المخصص، ولا نعرف هذا العدم إلاَّ بعد البحث فلا نجد.

* * *

اختلاف أصحاب المذهب الثاني

إلى متى يجب البحث عن المخصص؟

قوله: **(ثم اختلفوا إلى متى يجب البحث؟)**.

ش: **أقول**: أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: لا يحمل اللفظ على العموم ولا يعمل به إلاَّ بعد البحث عن المخصِّص فلا نجد ـ اختلفوا ـ فيما بينهم ـ إلى متى يجب البحث؟

أي: هل يبحث عن المخصص حتى يقطع بعدم وجوده، ثم يعود إلى اللفظ العام يعمل به، أو يكفي أن يغلب على ظنه عدم وجود المخصص ثم يأخذ باللفظ العام ويعمل به؟ على قولين:

القـول الأول

قوله: **(فقال قوم: يكفيه أن يحصل غلبة الظن بالانتفاء عند الاستقصاء في البحث كالباحث عن المتاع في البيت إذا لم يجده غلب على ظنه انتفاؤه)**.

ش: **أقول**: القول الأول: أنه لا يشترط القطع بعدم وجود المخصِّص، بل يكفي أن يبحث المجتهد عن المخصِّص ويستقصي في ذلك خاصة في مضان وجوده، فإذا غلب على ظنه عدم وجود المخصِّص حكم بأنه لا مخصِّص لهذا اللفظ العام فإنه يجب العمل به.

ذهب إلى ذلك أكثر أصحاب المذهب الثاني.

ويمكن أن نصوِّر ذلك بأن نقول: لو سألني شخص عن متاع كالإناء مثلاً: هل هو موجود عندك أو لا؟ فإني أبحث عنه في مضان وجوده في المنزل، فإذا غلب على ظني عدم وجوده حكمت بأنه غير موجود.

فكذلك: الدليل المخصص أبحث عنه في مضان وجوده، فإذا لم أجده حكمت بأن هذا اللفظ عام يجب العمل به، وذلك لأنه لا طريق إلى معرفة ذلك بغير البحث والسبر، وهو غير يقيني.

* * *

القـول الثانـي

قوله: (وقال آخرون: لا بد من اعتقاد جازم، وسكون نفس بأنه لا دليل مخصص فيجوز الحكم ــ حينئذٍ ــ، أما إذا كانت تشعر نفسه بدليل شذ عنه، وتخيل في صدره إمكانه، فكيف يحكم بدليل يجوز أن يكون الحكم به حراماً؟).

ش: **أقول**: القول الثاني: يشترط القطع بعدم وجود المخصص، ذهب إلى ذلك بعض أصحاب المذهب الثاني كالقاضي أبـي بكر الباقلاني وجماعة من الأصوليين.

أي: أن المجتهد يبحث عن المخصِّص، فإذا قطع بعدم وجوده، وسكنت نفسه بأنه لا دليل مخصص فإنه يعمل باللفظ العام.

وقالوا: قلنا ذلك لأنه إذا كانت نفسه تشعر بدليل شذ عنه، وتردد فيه وقال في نفسه يمكن أن يوجد ذلك الدليل المخصص، ويمكن أن لا يوجد فكيف يحكم بدليل ويعمل به ــ وهو اللفظ العام ــ يجوز أن يكون الحكم به حراماً.

اعتراض على هذا

يمكن أن يعترض على ذلك بأن يقال: إن معرفة انتفاء المخصِّص بطريق القطع غير ممكنة؛ لكثرة الأدلة، وعدم انحصار الأصول، وتفرقها.

الجـواب

أجاب القاضي أبو بكر الباقلاني قائلاً: إنه يمكن معرفة انتفاء المخصِّص بطريق القطع، وذلك بأن تكون المسألة المتمسك بالعموم فيها مما كثر فيها الخلاف بين العلماء، وطال النزاع فيها فيما بينهم، ولم يطلع أحد منهم على موجب التخصيص مع كثرة بحثهم واستقصائهم، لو كان ثم شيء لاستحال أن لا يعرف عادة.

ولأنه لو كان المراد بالعموم الخصوص لاستحال أن لا ينصب الله تعالى عليه دليلاً، ويبلغه للمكلفين.

الاعتراض على هذا الجواب

يمكن أن يعترض على ذلك بأن يقال: إن القول بأنه يمكن معرفة انتفاء المخصص بطريق القطع هذا بعيد جداً.

وقولكم: «إنه لو كان ثم مخصِّص لاطلع عليه العلماء»، هذا غير يقيني؛ لجواز وجوده مع عدم إطلاع أحد من العلماء عليه.

وبتقدير اطلاع بعضهم عليه فنقله له ــ أيضاً ــ غير قاطع، ولا يتعدى أن يكون ظنياً.

وقولكم: «إنه لو كان المراد بالعام الخصوص لنصب الله تعالى عليه دليلاً» يمكن أن يقال عنه:

أولاً: هذا غير مسلَّم.

ثانياً: على تقدير أن الله ــ تعالى ــ نصب دليلاً يبين ذلك لا نسلم لزوم إطلاع المكلفين عليه.

ثالثاً: على تقدير اطلاع بعض المكلَّفين عليه لا نسلِّم لزوم نقلهم له.

فثبت أنه لا يمكن معرفة انتفاء المخصص بطريق القطع.

ثم يقال ــ أيضاً ــ لو شرط القطع بعدم وجود المخصص للزم من ذلك تعطيل العمل بالعمومات كلها.

فترجح: أن الحد الذي يجب العمل بالعموم عنده: أن يبحث عن المخصِّص بحثاً دقيقاً مستقصياً فيه، يغلب على ظنه عدمه وأنه لو بحث عنه ثانياً وثالثاً كان بحثه غير مفيد.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ولنا)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون: إنه يجب اعتقاد عموم اللفظ في الحال والعمل بموجبه قبل البحث عن المخصص ــ بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(أن اللفظ موضوع للعموم فوجب اعتقاد موضوعه كأسماء الحقائق، والأمر والنهي)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول على وجوب اعتقاد عموم اللفظ في الحال ــ: قياس لفظ العموم على أسماء الحقائق، وعلى الأمر والنهي. بيان ذلك:

أولاً: القياس على أسماء الحقائق. بيانه:

أن اسم «الأسد» ــ مثلاً ــ قد وضع حقيقة للحيوان المفترس فإذا أطلق هذا الاسم وقيل: «رأيت أسداً»، فإن أول ما ينقدح في الذهن هو ما وضع له هذا الاسم حقيقة: وهو الحيوان المفترس فنعمل على هذا الأساس حالاً فنغلق الأبواب، ونستعد للدفاع عن أنفسنا فإذا أورد القائل قرينة وقال: «رأيت أسداً يخطب» عرفنا بواسطة هذه القرينة أنه لا يقصد من اسم الأسد الحقيقة، بل المجاز وهو الرجل الشجاع فحينئذٍ لا نعمل بالحقيقة.

كذلك هنا فإن الصيغة واللفظ ــ من الصيغ والألفاظ السابقة ــ قد وضع أصلاً وحقيقة للعموم، فإذا أطلق هذا اللفظ وقيل: «جاء الرجال»، فإن أول ما ينقدح في الذهن هو الحقيقة، وهو ما وضع له اللفظ وهو العموم، فوجب اعتقاد ذلك العموم، والعمل حالاً على هذا الاعتقاد، ولا يصرفنا عن العمل به إلاَّ دليل أو قرينة تدل على أن الأصل غير مراد، بل المراد الخصوص.

ثانياً: القياس على صيغة الأمر. بيان ذلك:

أن الأمر المطلق ــ وهو المتجرد عن القرائن الصارفة ــ يقتضي الوجوب، فإذا سمعنا صيغة من صيغ الأمر فإنا لا نفهم منها إلاَّ الوجوب، ونعمل على ذلك، ولا يصرفنا عن هذا إلاَّ صارف من قرينة أو دليل يبين أن المراد غير الوجوب من الندب، أو الإباحة.

فكذا يقال هنا: إن اللفظ قد وضع للعموم، فلا ينقدح في الذهن عند إطلاق هذا اللفظ إلاَّ العموم ونعمل على ذلك، ولا يصرفنا عن ذلك إلاَّ دليل أو قرينة تبين أن المراد الخصوص، وليس العموم.

ثالثاً: القياس على صيغة النهي. بيان ذلك:

أن النهي المطلق ــ وهو المتجرد عن القرائن ــ يقتضي التحريم، وعلى هذا: فإنا إذا سمعنا صيغة من صيغ النهي، فإنه ينقدح في أذهاننا: التحريم، ولا يصرفنا عن هذا إلاَّ قرينة أو دليل.

كذلك هنا: فإن اللفظ وضع للعموم، فإذا سمعناها عملنا على أنها للعموم ولا يصرفنا عن ذلك إلاَّ الدليل كما قلنا سابقاً.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (ولأن اللفظ عام في الأعيان والأزمان، ثم يجب اعتقاد عمومه في الزمان ما لم يرد نسخ، كذلك في الأعيان).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول على وجوب اعتقاد عموم اللفظ في الحال ــ : القياس على النسخ. بيان ذلك:

أن الصيغة واللفظ ــ من صيغ وألفاظ العموم السابقة ــ ترد في عموم الأزمان، كما ترد في عموم الأعيان، ثم ثبت أن ما ورد عاماً في الأزمان يجب اعتقاد عمومه والعمل على هذا الاعتقاد قبل البحث عن دليل الخصوص ــ وهو الناسخ، كذلك يجب حمل اللفظ على عموم الأعيان وإن كان مخصصاً في بعضها.

أو تقول ــ في هذا الدليل ــ : إن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ كانوا ــ من كثرة ما نزل عليهم من أحكام قد نسخت ــ يعتقدون أن كل حكم ينزل عليهم سينسخ فيما بعد، ولكن هذا الاعتقاد لم يمنعهم من العمل بالحكم حال نزوله، فإذا نزل ما ينسخه تركوا المنسوخ، وعملوا بالناسخ.

فكذلك هنا: يجب اعتقاد عموم اللفظ حالاً والعمل على ذلك، وإن

كنا نحتمل وجود مخصِّص له، ولكن لا نعمل على هذا الاحتمال، إلاَّ إذا ثبت.

ولا يمكن أن نترك دليلاً قد ثبت ــ وهو اللفظ العام ــ من أجل دليل قد يثبت وقد لا يثبت.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني

قوله: (وقولهم: «إن دلالته مشروطة بعدم القرينة»، قلنا: لا نسلِّم، وإنما القرينة مانعة من حمل اللفظ على موضوعه، فهو كالنسخ يمنع استمرار الحكم، والتأويل يمنع حمل الكلام على حقيقته، واحتمال وجوده لا يمنع من اعتقاد الحقيقة ــ والله أعلم ــ ولأن التوقف يفضي إلى ترك العمل بالدليل، فإن الأصول غير محصورة، ويجوز أن لا يجد اليوم، ويجده بعد اليوم، فيجب التوقف أبداً وذلك غير جائز. والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في استدلالهم ــ : «إن دلالة اللفظ على العموم والاستغراق مشروطة بعدم وجود القرينة المخصصة، ولا نعلم هذا العدم إلاَّ بعد البحث فلا نجد، وأن كل دليل لا يعلم خلوه عن المعارض إلاَّ بعد البحث فلا نجد...»، أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بوجوه:

الوجــه الأول

أنا لا نسلِّم أن اللفظ لا يفيد العموم إلاَّ بشرط عدم وجود القرينة المخصِّصة، بل إنه يفيد العموم حال علمنا به؛ لأنه وضع حقيقة للعموم فإذا أطلق فإن أول ما ينقدح في أذهاننا هذه الحقيقة، وهي: العموم، أما القرينة

المخصِّصة فإنها إذا ثبتت تمنعنا من حمل اللفظ على حقيقته وما وضع له، وتصرفنا إلى حمله على خصوصه.

قياساً على النسخ، فإن الصحابة كانوا يعملون بالحكم النازل حالاً ــ وإن كانوا يعتقدون أنه سينسخ ــ فإذا ثبت الناسخ منعهم من الاستمرار على العمل بالحكم المنسوخ، وعملوا بالناسخ، كذلك هنا.

وهذا يُسمَّى تأويلاً: لأن التأويل ــ كما سبق ــ صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر ــ وهو هنا العام ــ إلى احتمال مرجوح ــ وهو هنا ــ الخصوص لاعتضاده بدليل، وهي القرينة المخصصة.

فالتأويل ــ إذن ــ يمنع حمل الكلام ــ وهو اللفظ ــ على حقيقته ــ وهو العموم ــ بسبب قرينة قد منعت ذلك.

* * *

الوجـه الثانـي

أن احتمال وجود الدليل المخصص لهذا اللفظ العام لا يمنع من اعتقاد الحقيقة، وهو: العموم.

أي: أنه لا يمكن لأي عاقل أن يترك دليلاً قد ثبت، وحقيقة قد عرفت، وأصل قد تحقق، وهو العموم من أجل احتمال وجود مخصِّص قد يصدق وقد لا يصدق، قد يثبت وقد لا يثبت.

فالاحتياط للدين، والعقل السليم يدلان على أنه يعمل بهذا الدليل الثابت وهو العموم حالاً، فإن ثبتت قرينة ودليل مخصص تركنا العمل بالعام، وعملنا بالخاص، وإن لم تثبت قرينة ودليل مخصص نستمر في العمل بالعام.

* * *

الوجـه الثالـث

أن كـلامكـم يفضي إلـى التـوقف ممـا يؤدي إلى تـرك العمل بالـدليل الثابت ــ وهو: اللفظ العام ــ ؛ لأن الأصول والأدلة المخصِّصة كثيرة جداً وغير محصورة، فقد يجد المجتهد الدليل المخصِّص اليوم، وقد لا يجده اليوم، ويقول سأبحث عنه غداً وقد يجده غداً، وقد لا يجده، ثم يقول سأبحث عنه بعد غدٍ، وقد يجده وقد لا يجده وهكذا حتى تذهب الساعات، والأيام أملاً بأن يجد المجتهد الدليل المخصِّص وبينما هو يؤمل نفسه يكون ذلك الدليل ــ وهو اللفظ العام ــ معطل عن العمل وهذا لا يجوز. والله أعلم.

* * *

دليـل الحنفيـة

وهو لم يذكره ابن قدامة

قلنا ــ فيما سبق ــ أن الحنفية انقسموا إلى فريقين في هذه المسألة:

فريق ذهب إلى الأخذ بالمذهب الأول ــ وهو: وجوب اعتقاد عموم اللفظ في الحال والعمل بموجبه قبل البحث عن المخصص، وهؤلاء استدلوا بما استدل به أصحاب المذهب الأول من القياس على أسماء الحقائق، وعلى الأمر والنهي، وعلى النسخ كما سبق.

أما الفريق الثاني من الحنفية فقد فصَّلوا بين أن يسمع لفظ العموم من الرسول ﷺ على طريق تعليم الحكم فالواجب اعتقاد عمومه في الحال، أما إن سمعه من غيره، فلا يعتقد عمومه إلاَّ بعد البحث عن المخصص فلا يجد.

ودليلهم على ذلك: أنهم قالوا: إنه يجوز أن يكون في أدلة الشرع ما يمنع العموم، فلهذا يوقف حتى ينظر.

أما إذا سمعه من النبي ﷺ على وجه بيان الحكم فإنا نعلم أنه يفيد الشمول والاستغراق؛ لأنه لو كان في الشرع ما يمنع حمل اللفظ على العموم لبينه حال خطابه.

* * *

الجواب عنه

يمكن أن يقال في الجواب عنه: إنه يجوز أن يبينه حال الخطاب، ويجوز أن يكله إلى اجتهاد المجتهد، ويجوز أن يؤخر البيان من وقت الخطاب إلى وقت الحاجة ــ كما سبق ــ .

● ● ●

التخصيص



التخصيص

قوله: **(باب في الأدلة التي يخص بها العموم)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر العموم، شرع بذكر وبيان الخصوص، والأدلة التي تقوى على تخصيص العموم.

تعريف التخصيص

التخصيص هو: قصر العام على بعض أفراده.

مثل: قول القائل: «أكرم الطلاب الناجحين»، فهنا قصر هذا اللفظ العام وهو الجمع المعرف بأل، وهو: الطلاب ـ على أفراد معينة وهم الناجحون فقط ـ.

والمراد من «قصر العام» قصر حكمه، وإن كان لفظ العام باقياً على عمومه، لكن لفظاً لا حكماً.

وبذلك يخرج إطلاق العام وإرادة الخاص، فإن ذلك قصر إرادة لفظ العام لا قصر حكمه.

مثاله من الشرع قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فقد أورد الله تخصيصه بقوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، فهنا خصص الشارع: المطلقة الحامل وجعل عدتها

وضع الحمل، فلم يبق لفظ العموم وهو المطلقات على عمومه، بل قصره على بعض أفراده وهكذا.

ويقال: هذا كلام مخصوص معناه: أنه قصر على بعض فائدته، وكان غرض المتكلم به بعض ما وضع له.

والفرق بين التخصيص والنسخ قد سبق في باب النسخ.

* * *

حكم تخصيص العموم

قوله: **(لا نعلم اختلافاً في جواز تخصيص العموم)**.

ش: **أقول**: حكم تخصيص العموم جائز مطلقاً، أي: سواء كان اللفظ أمراً، أو نهياً، أو خبراً.

هذا ما ذهب إليه جميع القائلين بأن تلك الصيغ والألفاظ تفيد العموم كالأئمة الأربعة، وأكثر علماء السلف والخلف.

تنبيه: ذكر ابن قدامة بأنه لا اختلاف في جواز التخصيص كما قال أكثر الأصوليين، وكيف ذلك مع أن فخر الدين الرازي، والبيضاوي وابن الحاجب قد نقلوا الخلاف في ذلك، وبعضهم قال: لا يجوز تخصيص الخبر، وبعضهم قال: لا يجوز تخصيص الأمر؟

قلت: لعل ابن قدامة وغيره ممن نقلوا الإجماع على جواز التخصيص نظروا إلى المخالفين بأنهم شذوذ لا يؤبه لهم ولا يُعتدُّ بوفاقهم ولا بخلافهم.

* * *

الدليل على جواز تخصيص العموم

قوله: **(وكيف ينكر ذلك مع الاتفاق على تخصيص قول الله ــ تعالى ــ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢]، ﴿يُجۡبَىٰٓ إِلَيۡهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ**

شَيْءٍ﴾ [االقصص: ٥٧]، ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأحقاف: ٢٥]، وقد ذكرنا أن أكثر العمومات مخصصة).

ش: أقول: الدليل على جواز التخصيص: وقوعه في كتاب الله ـ تعالى ـ كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، مع أنه اتفق على أنه ليس خالقاً لذاته وهو: شيء، وقوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]، مع أنها لم تدمر السموات والأرض والجبال، وقوله: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، مع أنها لم تؤتى السموات والأرض وملك سليمان. وقوله: ﴿يُجْبَىٰٓ إِلَيْهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ مع أن ذلك مخصص.

كل هذا يدل على جواز تخصيص الأخبار.

ويدل على جواز تخصيص الأوامر العامة قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] مع خروج أهل الذمة عنه، وقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، مع أنه ليس كل سارق يقطع، ولا كل زان يجلد وقوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، مع خروج الكافر، والعبد، والقاتل عنه.

ويدل على جواز تخصيص النواهي العامة قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، مع أن بعض القربان غير منهي عنه قطعاً.

وأكثر العمومات الواردة في الآيات والأحاديث قد خصصت حتى قيل: «ما من عام إلاَّ وخصص» إلاَّ قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]، فإنه باق على عمومه.

ولو لم يكن التخصيص جائزاً لما وقع في الكتاب والسنة.

وهذا هو الحق الذي لا يجوز غيره؛ لأنه لا معنى لتخصيص العموم سوى صرف اللفظ عن جهة العموم الذي هو حقيقة فيه إلى جهة الخصوص بطريق المجاز، والتجوز غير ممتنع في ذاته، ولهذا لو قدرنا وقوعه لم يلزم المحال عنه لذاته، ولا بالنظر إلى وضع اللغة، ولهذا يصح من اللغوي أن يقول: «جاءني كل أهل البلد» وإن تخلف عنه بعضهم.

* * *

اعتراض على تخصيص الخبر

اعترض معترض قائلاً: القول بجواز تخصيص الخبر مما يوجب الكذب في الخبر؛ لما فيه من مخالفة المخبر للخبر، وهو غير جائز على الشارع كما في نسخ الخبر.

جوابه

لا نسلم لزوم الكذب، ولا وهم الكذب بتقدير إرادة المجاز، وقيام الدليل على ذلك، وإلاَّ كان القائل إذا قال: «رأيت أسداً» وأراد به الرجل الشجاع أن يكون كاذباً إذا تبينا أنه لم يرد الأسد الحقيقي، وليس كذلك بالإجماع، وعلى هذا قلنا بجواز نسخ الأخبار ـ فيما سبق ـ .

* * *

اعتراض على تخصيص الأمر

اعترض معترض قائلاً: إن القول بجواز تخصيص الأمر يوهم البداء ـ وهو: ظهور المصلحة بعد خفائها ـ وهذا مستحيل على الله تعالى ـ لذلك لا يجوز تخصيص الأمر.

جـوابـه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إنا لا نسلم إيهام البداء؛ لأنا نعلم أن اللفظ في الأصل يحتمل التخصيص فقيام الدليل على وقوعه مبين للمراد، وإنما يلزم البداء أن لو كان المخرج مراداً.

* * *

مخصِّصـات العمـوم

قلنا فيما سبق: إن التخصيص هو: قصر العام على بعض أفراده.

فيكون المخصِّص ـ بكسر الصاد ـ هو الذي يقصر العام على بعض أفراده أي: هو فاعل التخصيص، فهو المخرج وهو: إرادة المتكلم الإخراج.

ويطلق المخصص مجازاً على الدليل الدال على الإرادة.

والمخصِّص ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: مخصِّص منفصل، وهو: ما يستقل بنفسه بأن لم يكن مرتبطاً بكلام آخر.

القسم الثاني: مخصِّص متصل، وهو: ما لا يستقل بنفسه، بل مرتبط بكلام آخر.

* * *

القسم الأول: في مخصِّصات العموم المنفصلة

قوله: **(وأدلة التخصيص تسعة)**.

ش: **أقول**: الأدلة المنفصلة التي يُخص بها العموم تسعة، هي: الحس، والعقل، والإجماع، والنص الخاص، والمفهوم، وفعل الرسول ﷺ، وتقريره، وقول الصحابي، والقياس.

المخصص الأول: الحس

قوله: (الأول: دليل الحس).

ش: **أقول**: الحس ــ من أدلة التخصيص المنفصلة ــ وهو الدليل المأخوذ من أحد الحواس الخمس، وهي: الرؤية البصرية، أو السمع، أو اللمس، أو الذوق، أو الشم.

* * *

دليل جواز التخصيص بالحس

قوله: (**وبه خصص قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]، خرج منه السماء والأرض، وأمور كثيرة بالحس**...).

ش: **أقول**: دل على جواز التخصيص بالحس: الوقوع؛ حيث وقع أن الحس قد خصَّص اللفظ العام، والوقوع دليل الجواز من ذلك قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]، ونحن نشاهد أشياء كانت حين الريح لم تدمرها كالجبال والسموات والأرض وأمور كثيرة.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، ونحن نعلم أن أشياء كثيرة لم تؤت منها بلقيس، وأن ما كان في يد سليمان لم يكن في يدها وهو شيء.

* * *

المخصص الثاني: العقل

العقل ــ وهو آلة إدراك الأشياء والتمييز بينها ــ، اختلف في التخصيص به، على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (الثاني دليل العقل).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن العقل من أدلة تخصيص العموم المنفصلة عند جمهور العلماء.

المذهب الثاني

أنه لا يجوز التخصيص بالعقل، وهذا مذهب طائفة من المتكلمين.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (وبه خصص قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، لدلالة العقل على استحالة تكليف من لا يفهم).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على جواز التخصيص بالعقل بالوقوع؛ حيث إن العقل قد أخرج بعض أفراد العام، وبين أنهم غير داخلين في عموم اللفظ وهذا هو التخصيص، والوقوع دليل الجواز.

من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، فإن لفظ «الناس» جمع معرف بأل يفيد العموم، وهو لذلك ـ يقتضي دخول كل الأفراد، ولكن العقل بنظره اقتضى عدم دخول الصبي والمجنون بالتكليف بالحج؛ لعدم فهمهما، بل هما من جملة الذين لا يخاطبون بخطاب التكليف.

أو نقول ـ في وجه الدلالة ـ: إما أن يعلم بالعقل أن هذا الخطاب يدخل فيه المجنون والصبي أو أنهما لم يدخلا.

فإن قلتم ــ أيها المخالفون ــ : قد دخلا فيه، قلنا: هذا خطأ؛ لأن المجنون، والصبي لا يمكنهم فهم المراد بالخطاب لا مجملاً ولا مفصلاً وإرادة الفهم ممن لا يتمكن منه تكليف بما لا يطاق.

وإن قلتم: «نعلم بالعقل أنهما غير داخلين، ولكن لا نسميه تخصيصاً»، قلنا: قد وافقتم في المعنى، وخالفتم في الاسم فنكون نحن وأنتم قد اتفقنا في المقصود.

ومن ذلك ــ أيضاً ــ قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢]، فإن لفظ «كل» قد تناول بعمومه لغة: كل شيء مع أن ذاته وصفاته أشياء حقيقة، وليس خالقاً لها وعرفنا خروج ذلك بدلالة ضرورة العقل من عموم اللفظ، وذلك مما لا خلاف فيه بين العقلاء، ولا نعنى بالتخصيص سوى ذلك.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(فإن قيل)**.

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على عدم جواز تخصيص العموم بالعقل بأدلة هي كما يلي:

الدليل الأول

قوله: **(العقل سابق على أدلة السمع، والمخصِّص ينبغي أن يتأخر)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة القائلين بعدم جواز التخصيص بالعقل ــ : أن دليل العقل متقدم وسابق في الوجود على أدلة السمع، والمخصِّص ينبغي أن يكون متأخراً عن المخصَّص فلا يصلح أن يكون العقل مخصصاً للعموم.

أو تقول ــ بعبارة أخرى ــ : إن التخصيص بيان، والمخصِّص مبين، والبيان إنما يكون بعد سابقة الإشكال، فيجب أن يكون البيان متأخراً عن المبين، والعقل سابق ومتقدم في الوجود، فلا يكون مبيناً ولا مخصصاً.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولأن التخصيص: إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ، وخلاف المعقول لا يمكن تناول اللفظ له).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة القائلين بعدم جواز التخصيص بالعقل ــ : أن حقيقة التخصيص هي: إخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه.

ونحن نعلم بالضرورة أن المتكلم لا يريد بلفظه الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل فلا يكون لفظه دالاً عليه لغة، أي: لا يمكن تناول اللفظ لما يخالف صريح العقل، ومع عدم الدلالة اللغوية على الصورة المخرجة لا يكون تخصيصاً.

فمثلاً: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، علمنا ــ بالعقل ــ أن الصبي والمجنون لا يدخلان تحت لفظ «الناس» فلا يكون متناولاً لهما لغة؛ لأنه لا يمكن أن يتناول اللفظ لما يخالف صريح العقل، فلا يكون هذا اللفظ عاماً أصلاً، فلا يكون العقل مخصصاً له.

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: **(قلنا: نحن نريد بالتخصيص الدليل المعرف إرادة المتكلم، وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصاً، والعقل يدل على ذلك، وإن كان متقدماً).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ وهم المانعون من التخصيص بالعقل في دليلهم الأول ــ : «إن حق المخصِّص أن يكون متأخراً، والعقل سابق للنقل».

أجاب الجمهور عن ذلك بقولهم: إن العقل يجب أن يكون متأخراً بالنظر إلى ذاته، أو بالنظر إلى صفته وهو: كونه مبيناً ومخصصاً.

أما الأول ــ وهو كون العقل متأخراً بالنظر إلى ذاته ــ ؛ فنحن نسلم لكم أنه متقدم على النقل والسمع.

أما الثاني ــ وهو كون العقل متأخراً بالنظر إلى صفته وهو: كونه مخصصاً ــ فلا نسلم أنه لا يتأخر، بل يكون متأخراً عن النقل والسمع، وذلك لأن العقل وإن كان متقدماً في ذاته على الخطاب العام غير أنه لا يوصف قبل ذلك بكونه مخصصاً لما لم يوجد، وإنما يصير مخصصاً ومبيناً بعد وجود الخطاب.

وذلك لأن التخصيص: الدليل المعرف لإرادة المتكلم بهذا اللفظ وأنه أراد هذا المتكلم بهذا اللفظ العام معنى خاصاً، والعقل يدل على ذلك بعد وجود الخطاب العام وإن كان متقدماً في ذاته على ذلك الخطاب.

* * *

اعتراض على ذلك

قوله: **(فإن قلتم: لا يُسمى ذلك تخصيصاً)**.

ش: **أقول**: اعترض معترض على ذلك الجواب قائلاً: أنا لا أسمي ذلك تخصيصاً؛ لأن المخصِّص يجب أن يكون متأخراً، وهذا متقدم فلا يصلح أن يكون مخصِّصاً.

الجواب عنه

قوله: (فهو نزاع في عبارة).

ش: أقول: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إنك قد وافقت على أن الصبي والمجنون مخرجين من عموم قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، ووافقت أن ذات الله وصفاته قد خرجت من عموم قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، وخالفت أن تسمي ذلك تخصيصاً.

فهذه موافقة في المعنى، ومخالفة في الاسم، فيكون الخلاف في العبارة واللفظ.

ويرى كثير من العلماء: أن الخلاف في ذلك خلاف لفظي، قال فخر الدين الرازي في «المحصول»: «والأشبه عندي أنه لا خلاف في المعنى، بل في اللفظ».

وقال إمام الحرمين ـ في «البرهان» ـ: «وهذه المسألة قليلة الفائدة نزرة الجدوى والعائدة، فإن تلقي الخصوص من مآخذ العقل غير منكر، وكون اللفظ موضوعاً للعموم في أصل اللسان لا خلاف فيه مع من يعترف ببطلان مذهب الواقفية، وإن امتنع ممتنع من تسمية ذلك تخصيصاً فليس في إطلاقه مخالفة عقل ولا شرع، فلا أثر لهذا الامتناع، ولست أرى هذه المسألة خلافية في التحقيق».

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: (وقولهم: لا يتناوله اللفظ، قلنا: يتناوله اللسان، لكن لما وجب الصدق في كلام الله ـ تعالى ـ تبين أنه يمتنع دخوله تحت الإرادة مع

شمول اللفظ له وضعاً).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ وهم المانعون من التخصيص بالعقل ـ في دليلهم الثاني: «إن التخصيص إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ، وخلاف المعقول لا يمكن تناول اللفظ له».

أجاب الجمهور عن ذلك بقولهم: نحن لا نسلم بل يدخل غير المعقول والمخالف لصريح العقل تحت اللفظ من حيث اللسان، ولكن يكون قائله كاذباً، وإنما الممتنع إرادة المعصوم له: فالله سبحانه وتعالى لما وجب الصدق في كلامه امتنع دخول ما لا يعقل تحت الإرادة مع شمول اللفظ له من حيث الوضع.

وعند ذلك فلا منافاة بين كون اللفظ دالاً على المعنى، وبين كونه غير مراد من اللفظ.

* * *

المخصص الثالث: الإجماع

إجماع مجتهدي الأمة هل يخصص عموم اللفظ الوارد في الكتاب والسنة؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (الثالث: الإجماع).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الإجماع من مخصصات العموم المنفصلة، وهذا مذهب جمهور العلماء.

المذهب الثاني

أن الإجماع لا يخصِّص به العموم.

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (فإن الإجماع قاطع، والعام يتطرق إليه الاحتمال، فإجماعهم على الحكم في بعض صور العام على خلاف موجب العموم لا يكون إلاَّ عن دليل قاطع بلغهم في نسخ اللفظ إن كان أريد به العموم، أو عدم دخوله تحت الإرادة عند ذكر العموم).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم: الجمهور ــ على جواز تخصيص الإجماع للعموم بقولهم: إن الإجماع دليل قاطع، أي: يدل دلالة قطعية، والعام غير قاطع في آحاد مسمياته، بل يتطرق إليه الاحتمال، لذلك قلنا ــ هناك ــ : «إن دلالة العام ظنية».

فإذا رأينا أهل الإجماع قاضين في حكم بما يخالف العموم في بعض صور العام على خلاف موجب العموم علمنا أنهم ما قضوا به إلاَّ وقد اطلعوا على دليل مخصص له، واطلعوا على دليل قاطع بلغهم في نسخ اللفظ إن كان أريد به العموم، أو عدم دخوله تحت الإرادة عند ذكر العموم.

وذلك نفياً للخطأ عنهم.

وعلى هذا فمعنى إطلاقنا أن الإجماع مخصِّص للنص: أنه معرف للدليل المخصص، لا أنه في نفسه هو المخصص.

وبالنظر إلى هذا المعنى ــ أيضاً ــ نقول: إنا إذا رأينا عمل الصحابة وأهل الإجماع بما يخالف النص الخاص لا يكون ذلك إلاَّ لاطلاعهم على ناسخ للنص، فيكون الإجماع معرفاً للناسخ، لا أنه ناسخ.

وإنما قلنا ــ سابقاً في باب النسخ ــ : إن الإجماع نفسه لا يكون ناسخاً؛ لأن النسخ لا يكون بغير خطاب الشارع، والإجماع ليس خطاباً للشارع، وإن كان دليلاً على الخطاب الناسخ.

وهناك دليل آخر ــ على أن الإجماع يخصص به ــ من المنقول: وهو: إجماع العلماء على أن العبد يجلد نصف ما يجلد به الحر كالأمة في القذف.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم المانعون من جواز التخصيص بالإجماع بقولهم: إن الإجماع لا ينسخ به فكذلك لا يُخص به.

جوابه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: هذا الدليل مبني على القياس، وهو قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق، ووجه الفرق:

أن التخصيص يبين المراد باللفظ، وبيان المراد يجوز أن يقترن باللفظ، ويجوز أن يجيء بعده، فإذا انعقد الإجماع على التخصيص علم أن المراد بذلك اللفظ العام البعض.

بخلاف النسخ فإنه رفع الحكم الثابت ــ كما بينا سابقاً ــ.

والإجماع إنما ينعقد بعد النبي ﷺ وبعد النبي ﷺ، لا يجوز أن يرتفع الحكم الثابت ولا ينسخ.

* * *

المخصص الرابع: النص الخاص

إذا ورد لفظ عام في حكم، ثم ورد نص خاص فيه فهل يخصص النصُّ الخاص اللفظ العام مطلقاً، أو يخصص في بعض دون البعض الآخر؟ لقد اختلف في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول

قوله: (الرابع: النص الخاص يخصص اللفظ العام، فقول النبي ﷺ: «لا قطع إلاّ في ربع دينار»، خصص عموم قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله ـ عليه السلام ـ : «لا زكاة فيما دون خمسة أوسق» خصص عموم قوله: «فيما سقت السماء العشر»، ولا فرق بين أن يكون العام كتاباً أو سنة أو متقدماً أو متأخراً، وبهذا قال أصحاب الشافعي).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن النص الخاص يعتبر من أدلة تخصيص العموم المنفصلة، أي: أن النص الخاص يُخصص اللفظ العام مطلقاً، أي: سواء كان النص الخاص ورد في السنة، واللفظ العام ورد في الكتاب، أو: النص الخاص ورد في الكتاب، واللفظ العام ورد في السنة، وسواء كان الخاص متقدماً على العام، أو متأخراً عنه، أو جهل التاريخ.

هذا ما ذهب إليه أكثر العلماء من جميع المذاهب.

من أمثلته: قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] عام وشامل لكل سارق سواء كان مكلفاً أو غير مكلف، وسواء سرق النصاب أو غير النصاب، وخصص بالسنة وهو قوله ـ عليه السلام ـ : «لا قطع إلاّ في ربع دينار»، فخرج من يسرق دون النصاب، وقوله ـ عليه السلام ـ : «رفع القلم عن ثلاثة: المجنون حتى يفيق، والصبي حتى يبلغ. . .»، فخرج بعض السارقين.

وقوله ﷺ: «فيما سقت السماء العشر» فهو عام، أي: يجب العشر في قليل ما سقي بالسماء وكثيره وخص بقوله ﷺ: «لا زكاة فيما دون خمسة أوسق».

هذا هو المذهب الأول، وسيأتي الاستدلال عليه إن شاء الله.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقد روي عن أحمد ــ رحمه الله ــ رواية أخرى أن المتأخر يقدم: خاصاً كان أو عاماً، وهو قول الحنفية).

ش: أقول: المذهب الثاني: أنه إذا علم تاريخ نزول كل من اللفظ العام، والنص الخاص فإن المتأخر منهما يقدم ويعمل به سواء كان خاصاً أو عاماً، وسواء كانا من الكتاب أو السنة، أو أحدهما من الكتاب والآخر من السنة، أو العكس.

أي: أنه إن كان النص الخاص متأخراً عن اللفظ العام فإن النص الخاص يخصص اللفظ العام، كما ذهب إلى ذلك أصحاب المذهب الأول وإن كان اللفظ العام متأخراً عن النص الخاص قدم العام عليه، وحكم بنسخ الخاص.

ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية، والقاضي عبد الجبار بن أحمد من المعتزلة.

وقد روى عبد الله عن أبيه أحمد بن حنبل ما يدل على هذا المذهب فقال في كلام طويل: تستعمل الأخبار حتى تأتي دلالة بأن الخبر قبل الخبر فيكون الأخير أولى أن يؤخذ.

تنبيه: نسبة هذا المذهب إلى كل الحنفية فيه تساهل؛ لأن هذا مذهب أكثرهم، لا كلهم.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على أن المتأخر يقدم، سواء كان خاصاً أو عاماً ــ بدليلين هما ــ :

الدليل الأول

قوله: **(لقول ابن عباس: كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على أن المتأخر يقدم سواء كان خاصاً أو عاماً ــ : ما قاله ابن عباس وهو: «كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ»، أي: كان الصحابة يعملون بالنص الأخير، وهذا عام في تقديم المتأخر سواء كان عاماً أو خاصاً.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولأن العام يتناول الصور التي تحته كتناول اللفظ لها بالتنصيص عليها، ولو نص على الصور الخاصة لكان نسخاً، فكذلك إذا عمم، وهذا فيما إذا علم المتأخر)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على أن المتأخر يقدم سواء كان عاماً أو خاصاً ــ : أن اللفظ العام في تناوله لآحاد ما دخل تحته من الصور يجري مجرى ألفاظ خاصة، كل واحد منها يتناول واحداً من الآحاد التي تناولها اللفظ العام؛ لأن قوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، يجري مجرى قوله: «اقتلوا زيداً المشرك، اقتلوا عمراً المشرك، اقتلوا بكراً المشرك» وهكذا، ولو قال ذلك بعد ما قال: «لا تقتلوا زيداً»، لكان الثاني ناسخاً للأول، فكذلك ما ذكرنا.

تنبيه: يُقدم المتأخر ويُعمل به سواء كان عاماً أو خاصاً في حالة علمنا بالمتأخر، بواسطة علمنا بتاريخ نزول كل من الخاص والعام.

* * *

الحكم إذا جهل تاريخ نزولهما

قوله: **(فإن جهل فهذه الرواية تقتضي: أن يتعارض الخاص وما قابله من العام، ولا يقضي بأحدهما على الآخر، وهو قول طائفة).**

ش: **أقول**: إن جهل تاريخ نزول اللفظ العام، وجهل تاريخ نزول النص الخاص فالحكم: أنه يحصل تعارض بين النص الخاص، واللفظ العام، ولا يرجح أحدهما على الآخر، فيجب التوقف حتى يأتي دليل من خارج يرجح أحدهما.

* * *

دليل التوقف إذا جهل التاريخ

قوله: **(لأنه يحتمل أن يكون العام ناسخاً؛ لكونه متأخراً ويحتمل أن يكون مخصوصاً فلا سبيل إلى التحكم).**

ش: **أقول**: استدل من قال بالتوقف إذا جهل تاريخ نزول اللفظ العام والنص الخاص بقوله: إن الاحتمالات واردة في ذلك. بيان ذلك:

أن اللفظ العام إذا تأخر عن النص الخاص فإنه يحتمل أن يكون ناسخاً للخاص ويحتمل أن يكون النص الخاص قد خصص العام، وليس الخاص فيما تناوله أولى من العام، وليس العام أولى من الخاص فوجب التوقف.

* * *

المذهب الثالث

قوله: (وقال بعض الشافعية: لا يخصص عموم السنة بالكتاب، وخرجه ابن حامد رواية لنا).

ش: **أقول**: المذهب الثالث: أن اللفظ العام إذا ورد في السُّنة فلا يُخصِّصه النص الخاص الوارد في الكتاب.

أي: أنه لا يجوز تخصيص عموم السنة بخاص الكتاب.

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية.

وبعضهم نسبه إلى الشافعية جميعاً، وهذا غلط واضح.

وخرَّج الحسن بن حامد ـ شيخ القاضي أبي يعلى ـ هذا المذهب رواية عن الإمام أحمد، فروى حنبل عن الإمام أحمد قوله: «السنة مفسرة للقرآن ومبينة له». وظاهر هذا: أن البيان بها يقع.

وقال الإمام أحمد ـ في رواية محمد بن أشرس ـ: «إذا كان الحديث صحيحاً معه ظاهر القرآن، وحديثان مجردان في ضد ذلك، فالحديثان أحب إلي إذا صحا»، وظاهر هذا: أنه لم يجعل ظاهر الآية يخص أحد الحديثين ولا يقابله.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثالث

لقد استدل أصحاب المذهب الثالث على أنه لا يجوز تخصيص عموم السنة بالكتاب بدليلين، هما:

الدليل الأول

قوله: (لقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من الأدلة على عدم جواز تخصيص عموم السنة بالكتاب ـ من قوله تعالى: ﴿لتبين للناس ما نزل للناس﴾.

وجه الدلالة: أن الله ـ تعالى ـ جعل السنة هي المبينة للكتاب المنزل، فلو كان الكتاب مخصصاً للسنة، لكان الكتاب هو المبين للسنة.

أي: لو خصصنا عموم السنة بخصوص القرآن لكان القرآن مبيناً للسنة وهو ممتنع للآية.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولأن المبيِّن تابع للمبيَّن، فلو خصَّصنا السنة بالقرآن صار تابعاً لها).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على عدم جواز تخصيص عموم السنة بالكتاب ـ: أن المبيِّن ـ بكسر الياء مع تشديدها ـ والمفسِّر، تابعان للمبيَّن والمفسَّر، فلو خصصنا عموم السنة بخاص القرآن، لجعلنا السنة هي الأصل، والقرآن هو الفرع؛ لأنه هو الذي يفسرها ويبينها وهذا لا يجوز.

* * *

المذهب الرابع

قوله: (وقالت طائفة من المتكلمين: لا يُخصَّص عموم الكتاب بخبر الواحد).

ش: **أقول**: المذهب الرابع: أن خبر الواحد لا يخصِّص عموم الكتاب في الجملة ذهب إلى ذلك بعض المتكلمين.

* * *

المذهب الخامس

قوله: (وقال عيسى بن أبان: يخص العام المخصوص دون غيره وحكاه القاضي عن أبـي حنيفة).

ش: **أقول**: المذهب الخامس: التفصيل. بيانه:

إن كان العموم قد دخله التخصيص بطريق متفق عليه ـ وهو الدليل المقطوع به ـ جاز تخصيصه بخبر الواحد.

وإن كان العموم لم يدخله التخصيص لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ذهب إلى ذلك عيسى بن أبان، وهو رأي أكثر الحنفية.

تنبيه: قول ابن قدامة «وحكاه القاضي عن أبـي حنيفة» ليس بصحيح، بل الصحيح أن القاضي أبا يعلى حكى هذا المذهب في «العدة» عن أصحاب أبـي حنيفة، ولم يحكه عن أبـي حنيفة نفسه.

وكلام القاضي وحكايته عن أصحاب أبـي حنيفة هو الذي أيده بعض الحنفية في كتبهم ـ كابن عبد الشكور في «مسلم الثبوت»، والسرخسي في «أصوله» وغيرهما ـ .

* * *

دليل أصحاب المذهب الرابع

قوله: (لأن الكتاب مقطوع، والخبر مظنون، فلا يترك به المقطوع كالإجماع لا يخص بخبر الواحد).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الرابع ـ على أنه لا يجوز أن يخصص عموم الكتاب بخبر الواحد ـ بقولهم: إن الكتاب مقطوع به، وخبر الواحد غير مقطوع به، بل هو مظنون فلا يجوز ترك المقطوع به بالمظنون؛

لأنه أضعف منه قياساً على الإجماع؛ فإن الإجماع لا يترك بخبر الواحد ولا يخص؛ لأن الإجماع مقطوع به، وخبر الواحد مظنون فلا يقوى الظني على تخصيص القطعي.

* * *

دليل أصحاب المذهب الخامس

ــ لم يذكره ابن قدامة ــ

استدل عيسى بن أبان ومن معه ــ على أنه يخص العام المخصوص، دون غيره ــ بقولهم: إن ما دخله التخصيص صار مجازاً فقوي خبر الواحد على تخصيصه، كما قلنا في بيان المجمل.

أما ما لم يدخله التخصيص فهو باق على حقيقته في الاستغراق فلا يقوى خبر الواحد على تخصيصه؛ لأن خبر الواحد أضعف منه، والضعيف لا يخصص القوي.

* * *

المذهب السادس

قوله: (وقال بعض الواقفية بالتوقف).

ش: **أقول**: المذهب السادس: التوقف، أي: إذا عارض خبر الواحد ــ وهو خاص ــ عموم الكتاب فيجب التوقف، أي: لا يقال: إن خبر الواحد قد خصص عموم الكتاب، ولا أنه لم يخصصه حتى يأتي دليل يرجح أحدهما. وحكي هذا المذهب عن القاضي أبي بكر الباقلاني.

* * *

دليل أصحاب المذهب السادس

قوله: **(لأن خبر الواحد مظنون الأصل، مقطوع المعنى، واللفظ العام من الكتاب مقطوع الأصل، مظنون الشمول، فهما متقابلان، ولا دليل على الترجيح)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب السادس على التوقف بقولهم: إن خبر الواحد مقطوع المعنى والدلالة؛ لأنه خاص، مظنون السند والأصل، واللفظ العام الوارد في الكتاب مقطوع السند والأصل، مظنون المعنى والدلالة والشمول.

فخبر الواحد قطعي الدلالة، ظني الثبوت، والكتاب قطعي الثبوت، ظني الدلالة، فكل واحد منهما قوي من جهة وضعيف من جهة أخرى، إذن هما متقابلان، ومتساويان في القوة وليس أحدهما بأولى من الآخر ولا دليل على ترجيح أحدهما على الآخر فوجب التوقف، وقد حكي عن القاضي أبـي بكر الباقلاني.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ولنا في تقديم الخاص مسلكان)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر المذاهب الخمسة وأدلة كل مذهب في هذه مسألة شرع في ذكر أدلة أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون: إن النص الخاص يخصص اللفظ العام مطلقاً، أي: سواء كان النص الخاص متقدماً على اللفظ العام أو متأخراً عنه، أو مجهول التاريخ، وسواء كان الخاص كتاباً أو سنة والعام كتاباً أو سنة خبر آحاد، أو متواتر.

واستدل لتقديم الخاص والحكم بأنه يخصص العام مطلقاً بمسلكين عامين، هما:

* * *

المســلك الأول

قوله: (أحدهما: أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ ذهبت إليه).

ش: **أقول**: المسلك الأول ــ من المسلكين اللذين دلا على أن النص الخاص يقدم على اللفظ العام مطلقاً ــ: إجماع الصابة ــ رضي الله عنهم ــ حيث إن الصحابة كانوا إذا تعارض عندهم نص خاص، ولفظ عام فإنهم يقدمون النص الخاص ويعملون به ويتركون اللفظ العام مطلقاً، أي: كانوا لا ينظرون إلى كون العام من السنة أو من الكتاب، أو العكس، أو كون الخاص خبر واحد، أو متواتراً، ولا ينطرون إلى كون أحدهما متقدماً على الآخر أو متأخر.

* * *

أمثلة على ذلك

قوله: (فخصَّوا قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] برواية أبـي هريرة عن النبـي ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»، وخصصوا آية الميراث بقوله: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم» و «لا يرث القاتل» و «إنا معاشر الأنبياء لا نورث»، وخصصوا عموم الوصية بقوله: «لا وصية لوارث»، وعموم قوله: «حتى تنكح زوجاً غيره» بقوله: «حتى يذوق عسيلتها» إلى نظائر كثيرة لا تحصى مما يدل على أن الصحابة والتابعين كانوا يتسارعون إلى الحكم بالخاص من غير اشتغال بطلب تاريخ، ولا نظر في تقديم ولا تأخير).

ش: **أقول**: دل على أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ والتابعين ــ رحمهم الله ــ كانوا يقدمون الخاص ويعملون به إذا تعارض مع العام دون النظر إلى تقديم أو تأخير ودون النظر إلى أن ذلك من السنة وذلك من الكتاب: وقائع وحوادث وصور كثيرة لا يمكن حصرها:

منها: أن قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، عام وشامل للأجنبيات عن الرجل، وكذلك عمة الزوجة، وخالة الزوجة، وابنة أخت الزوجة، وابنة أخ الزوجة، فخصصه الصحابة بما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها»، حيث أخرج هذا الحديث أربع نساء وهي: عمة الزوجة، وخالتها، وابنة أختها، وابنة أخيها.

ومنها: أن قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾ [النساء: ١١]، يدل على أن جميع الأولاد يرثون من آبائهم، فخصِّصت أولاً بما روي أن النبي ﷺ قال: «لا يرث الكافر المسلم، ولا المسلم الكافر»، فخرج من الآية: الولد الكافر، فإنه لا يرث من أبيه المسلم، وكذلك الوالد الكافر لا يرث من ابنه المسلم.

وخصِّصت ثانياً بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يرث القاتل»، فخرج من الآية الولد القاتل، والوالد القاتل فإنهما لا يرثان.

وخصِّصت ثالثاً بما روى أبو بكر ــ رضي الله عنه ــ أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «نحن الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة»، فخرج أولاد الأنبياء فإنهم لا يرثون أصلاً.

ومنها قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا

﴿ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠]، يدل على أن الوصية جائزة لجميع من أراد الموصي سواء كانوا وارثين أم لا؟

فخصِّصت هذه بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا وصية لوارث» فخرج الوارثون للميت فلا تجوز الوصية لهم، وتجوز الوصية لغيرهم.

ومنها قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وهذا عام في العقد والوطء.

فخصصت الآية بالوطء فقط، وقد ورد نص خاص بذلك وهو ما قاله النبي ﷺ لإمرأة رفاعة: «لا، حتى تذوقي عسيلته، ويذوق عسيلتك».

فهذا كله يدل دلالة واضحة على أن الصحابة يخصِّصون عموم الكتاب بخاص السنة من غير توقف، ولا سؤال عن تاريخ ورود الخاص أو العام ومن غير سؤال هل خص العام أو لا؟

ولم ينقل أن أحداً منهم قد خالف في ذلك مع كثرة اجتهاداتهم في ذلك، فصار إجماعاً منهم عليه.

اعـتـراض

اعترض معترض على ذلك قائلاً: لا نسلِّم إجماع الصحابة فإنه قد روي عن ابن عمر أنه لم يخص قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، وقوله: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تحرم الرضعة والرضعتان».

جـوابـه

أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ كانوا يخصصون العام بالخاص مطلقاً وهذا هو المنتشر عنهم.

أما كون واحداً لم يخص في حالة معينة فلعله امتنع من التخصيص لدليل آخر لم نطلع عليه. والله أعلم.

* * *

المسـلك الثـاني

قوله: (الثاني: أن إرادة الخاص بالعام غالبة معتادة، بل هي الأكثر، واحتمال النسخ كالنادر البعيد، وكذلك احتمال تكذيب الراوي فإنه عدل جازم بالرواية، وسكون النفس إلى العدل في الرواية فيما هو نص كسكونها إلى عدلين في الشهادات، ولا يخفى أن احتمال صدق أبـي بكر ــ رضي الله عنه ــ في روايته عن النبـي ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» أرجح من احتمال أن تكون الآية سيقت لبيان حكم ميراث النبـي ﷺ، فلذلك عمل به الصحابة، والعمل بالراجح متعين).

ش: أقول: إن ورود اللفظ العام ويراد به الخاص معتاد، وقد غلب على أكثر ألفاظ العموم، فيكون المراد باللفظ العام: ما عدا الحكم الخاص، لذلك توصل العلماء إلى قاعدة، وهي: «ما من عام إلاَّ وقد خصص» إلاَّ قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٨٢﴾﴾ [البقرة: ٢٨٢].

أما كون العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم، فهذا احتمال بعيد ونادر الوجود.

وكذلك إذا روى عدل خبراً خاصاً يعارض آية عامة، فإن احتمال كذب هذا الراوي بعيد جداً؛ حيث إنه عدل قد جزم برواية هذا الخبر، فإذا تعارض خبر هذا العدل مع تلك الآية العامة فإن خبر العدل أولى؛ لأن سكون النفس إلى عدل واحد في الرواية لما هو نص خاص كسكونها إلى عدلين في الشهادة.

فمثلاً: اقتضاء آية المواريث ــ وهي قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] ــ الحكم في حق القاتل والكافر والعبد ضعيف، وكلام من يدعي إجمال العموم قوي واقع، وكلام من ينكر خبر الواحد ولا يجعله حجة في غاية الضعف، ولذلك ترك توريث فاطمة ــ رضي الله عنها ــ بما رواه أبو بكر ــ رضي الله عنه ــ عن النبي ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة»، فنحن نعلم أن تقدير كذب أبي بكر وكذب كل عدل أبعد في النفس من تقدير كون آية المواريث قد سيقت لتقدير المواريث لا للقصد إلى بيان حكم ميراث النبي ﷺ والقاتل، والعبد والكافر وهذه النوادر.

ولذلك عمل الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ بحديث أبي بكر ــ السابق الذكر ــ لأنه ترجح عندهم، والعمل بالراجح متعيِّن.

ونظراً لظهور ورود العام وإرادة الخاص في أكثر النصوص قدم الخاص على العام. والله أعلم.

الجواب عن المذاهب المخالفة وأدلتهم

لما ذكر الأدلة على المذهب الأول وهو أن النص الخاص يقدم على اللفظ العام ويخصصه مطلقاً شرع في الأجوبة عما قاله أصحاب المذاهب المخالفة، وقد أجاب عن بعضها وأجبت عن الباقي، وإليك بيان ذلك:

الجواب عما قاله أصحاب المذهب الثاني

أصحاب المذهب الثاني فصلوا بين أمرين:

الأول: إذا علم تاريخ نزول كل من اللفظ العام والنص الخاص فالحكم هنا هو: أن المتأخر يقدم على المتقدم مطلقاً، أي: سواء كان عاماً أو خاصاً.

الثاني: إذا جهل تاريخ نزول اللفظ العام والنص الخاص فالحكم ــ هنا ــ التوقف.

وابن قدامة ــ رحمه الله ــ قد أجاب عن قولهم في الأمر الثاني، وترك الجواب عن قولهم في الأمر الأول، لذلك سأذكر فيما يلي الجواب عن الدليلين اللذين قد استدل بهما أصحاب المذهب الثاني في الأمر الأول ــ وهو إذا علم تاريخ نزولهما ــ فأقول:

الجواب عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني ــ إذا علم التاريخ ــ

لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الأول ــ: إن قول ابن عباس: «كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ» يدل دلالة واضحة على أن الصحابة كانوا يعملون بالنص الأخير، وهذا عام في تقديم المتأخر.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن معنى هذا الأثر: أنا نأخذ بالأحدث على حسب ما يقتضيه، وما من مقتضى العموم أن ينسخ الخصوص، ثم نحمله على لفظين خاصين لا يمكن استعمالهما، فإنه يقدم الأخير، فأما هاهنا فيمكن استعمالهما على ما بينا.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني ــ إذا علم التاريخ ــ

لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثاني ــ: «إن اللفظ العام يتناول الصور التي تحته كتناول اللفظ لها بالتنصيص عليها، ولو نص

على الصور الخاصة لكان نسخاً فكذلك إذا عمم»، يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الأول: لا نسلم ذلك، لأنه لو كان كذلك لم يجز أن يخص بالقياس؛ لأن القياس لا ينسخ الخبر.

الثاني: أن العام يجري في كونه متناولاً للآحاد مجرى الألفاظ الخاصة فقط، فأما أن يجري مجراها في امتناع دخول التخصيص عليه فلا؛ لأن اللفظ الخاص لا يدخل تحته أشياء فيخرج بعضها، واللفظ العام يتناول أشياء يمكن أن يراد به بعضها فصح أن يقام الدليل بتخصيصه، ولهذا إذا اقترن اللفظ الخاص باللفظ العام خصصه بالاتفاق وإن كان فيما ذكروه من تناول الآحاد سواء.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني
ـ إذا جهل التاريخ ـ

قوله: **(فأما قول من قال بالتعارض والوقف فهو مطالبة بالدليل لا غير، وقد ذكرنا الدليل من وجهين، وبينا أن احتمال إرادة الخصوص أرجح من احتمال النسخ، فإن أكثر العمومات مخصصة، وأكثر الأحكام مقررة غير منسوخة).**

ش: **أقول:** لما قال بعض أصحاب المذهب الثاني: «إنه إذا جهل تاريخ نزول اللفظ العام والنص الخاص، فإنه يجب التوقف؛ نظراً لتعارض الخاص من العام؛ حيث إنه يحتمل أن يكون العام ناسخاً للخاص، ويحتمل أن يكون الخاص مخصِّصاً للعام، ولا مرجح لأحدهما». أجيب عن ذلك بوجهين:

الوجـه الأول

أن كلامكم هذا يفهم منه أنكم تطالبوننا بالدليل على أنه يقدم الخاص ويعمل به ويترك العام مطلقاً، والمطالبة بالدليل ليست بدليل ـ كما سبق بيانه ـ .

* * *

الوجـه الثـاني

سلمنا كلامكم، فإنا أثبتنا الأدلة على تقديم الخاص، وأنه يخصِّص العام مطلقاً، وذلك من إجماع الصحابة والتابعين ومن المعقول حيث اتضح لك من خلال تلك الأدلة أن احتمال إرادة الخصوص من اللفظ العام أرجح وأظهر وأغلب من احتمال النسخ؛ لأن أكثر العمومات قد خصصت حتى توصل العلماء إلى قاعدة مدونة وهي: «ما من عام إلاَّ وقد خصص» إلاَّ قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

أما أكثر الأحكام فهي ثابتة مقررة غير منسوخة. والله أعلم.

* * *

الجواب عما قاله أصحاب المذهب الثالث

أصحاب المذهب الثالث استدلوا بدليلين على أنه لا يجوز أن يخصص الكتاب عموم السنة، وإليك بيان الجواب عنهما:

الجواب عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثالث

قوله: (وكون النبي ﷺ مبيناً لا يمنع من حصول البيان بغيره، فلقد أخبر الله ـ تعالى ـ أنه أنزل الكتاب تبياناً لكل شيء).

ش: **أقول**: لما استدل أصحاب المذهب الثالث بقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ

﴿لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، على أن خاص القرآن لا يُخصِّص عموم السنة؛ حيث أنه يبين هنا أن السنة هي المبينة وليس القرآن.

أجيب عن ذلك بـ: أن كون النبي ﷺ مبيناً للكتاب ليس فيه ما يمنع أن يبين الله تعالى لنا بكلامه ما أنزل إلينا فقد قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، ولم يفصِّل.

فيكون الله ــ تعالى ــ مبين، ورسوله مبين ــ أيضاً ــ ونحن نقول بالجميع.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بجواب آخر، وهو: أن المراد بالبيان الوارد في قوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: ٤٤]، الإظهار والإعلام، بدليل أنه علقه على جميع الكتاب، والتخصيص لا يدخل على جميع الكتاب، وإنما يفتقر جميع الكتاب إلى الإظهار والإعلام.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بجواب ثالث وهو: أن نحمل تلك الآية على أن الله أمر نبيه أن يبين الأشياء التي تفتقر إلى البيان مما لم يبينه الكتاب.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثالث

قوله: (وقولهم: «المبيَّن تابع» غير صحيح، فإن الكتاب يبين بعضه بعضاً، والسنة تخص بعضها بعضاً، وليس المخصَّص تابعاً للمخصوص وقد بينا فيما تقدم جواز التخصيص بدليل سابق، وبالإجماع ، ويجوز تخصيص الآحاد بالمتواتر وليس فرعاً له).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثالث ــ في دليلهم الثاني ــ : «إن المبيِّن تابع للمبيَّن، فلو خصصنا السنة بالقرآن صار تابعاً لها».

أجيب عن ذلك بـ : أنا لا نسلم أن المبيِّن ـ بكسر الياء ـ تابع للمبيَّن ـ بفتح الياء ـ ، دل على ذلك أمور:

الأمر الأول: أن الكتاب يبين بعضه بعضاً، وليس المخصِّص منه تابعاً للمخصوص، كذلك السنة تخص بعضها بعضاً وليس المخصِّص منها تابعاً للمخصوص.

وقد ورد تخصيص الكتاب بعضه ببعض، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١]، فإنه خص بقوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [المائدة: ٥]، وكقوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، فإنه خص بقوله: ﴿وَأُو۟لَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

وقد ورد تخصيص السنة بالسنة في مواضع كثيرة.

الأمر الثاني: أنا ذكرنا أنه يجوز تخصيص العموم بالعقل مع أنه سابق للنقل في الوجود، وذكرنا أنه يجوز تخصيص العموم بالإجماع مع أنه متأخر عن النصوص فلم يقل أحد أن المخصِّص ـ وهو العقل والإجماع ـ تابعان للمخصوص.

الأمر الثالث: أن خبر الآحاد العام قد خص بخبر المتواتر الخاص ولا أحد يقول: إن التواتر فرع للآحاد، أو هو تابع له، ولا أن الأصل هو الآحاد كذلك هنا.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الرابع

قوله: (وقولهم: **الكتاب مقطوع به، قلنا**).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الرابع ــ في الاستدلال على أن خبر الواحد لا يخصص عموم الكتاب ــ : «إن الكتاب مقطوع به، والخبر مظنون، فلا يترك به المقطوع». أجيب عن ذلك بجوابين:

* * *

الجــواب الأول

قوله: **(دخول المخصوص في العموم، وكونه مراداً ليس بمقطوع، بل هو مظنون ظناً ليس بالقوي، بل ظن الصدق أقوى منه؛ لما ذكرنا، ثم إن براءة الذمة قبل السمع مقطوع بها بشرط: أن لا يرد سمع ويشتغل بخبر الواحد)**.

ش: **أقول**: الجواب الأول ــ من الجوابين اللذين أجيب بهما عن دليل أصحاب المذهب الرابع ــ : إن المقطوع به هو ورود صيغة من صيغ العموم، فأما مقتضاه فغير مقطوع به؛ حيث إن دخول الفرد المخصوص تحت ذلك اللفظ وكونه مراداً هذا مظنون ظناً ليس بالقوي؛ لأنه يحتمل أن يراد به غير الاستغراق، ولهذا لا يجوز أن يقطع على كذب الخبر المخصص؛ لأن ظن صدق الراوي العدل أقوى من ذلك.

ثم إن ذلك يبطل بالأشياء إذا أباحها العقل، أو الأصل فإن الذمة بريئة قبل ورود السمع، فإنه يقطع بإباحتها بذلك، ويأتي خبر الواحد ويخصصها.

أي: أن براءة الذمة من التكاليف قبل ورود السمع مقطوع بها لكن بشرط: عدم ورود سمع ونقل، فإذا ورد سمع ولو خبر آحاد فإن الذمة تكون مشغولة به، مثل ماء البحر فإنه مقطوع بطهارته إذا جعل في إناء لكن بشرط عدم ورود سمع بأن يخبر عدل بوقوع النجاسة فيه.

وكذلك العموم ظاهر في الاستغراق بشرط عدم ورود خاص.

الجـواب الثـاني

قوله: (جواب آخر: أن وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به بالإجماع، وإنما الاحتمال في صدق الراوي، ولا تكليف علينا في اعتقاد صدقه، فإن تحليل البضع وسفك الدم واجب بقول عدلين قطعاً مع أنا لا نقطع بصدقهما كذا الخبر).

ش: **أقول**: الجواب الثاني ــ من الجوابين اللذين أجيب بهما عن دليل أصحاب المذهب الرابع ــ : أنه سبق أن قلنا: إنه يجب العمل بخبر الواحد لأدلة ذكرناها ــ من التواتر، وإجماع الصحابة، والقياس، والمعقول ــ وهذا معروف، وإنما ورد الاحتمال في خبر الواحد من حيث الثبوت وصدق الراوي، ولا نكلف بأن نعتقد صدق راوي الحديث والقطع بقوله، وإنما كلفنا بالعمل بما يقوله وإن لم نقطع بصدقه، بل يكفي أن يغلب على ظننا صدقه.

فمثلاً إذا شهد اثنان ممن اتصف بالعدالة على أن فلاناً قتل فلاناً، أو شهد اثنان في تحليل البضع فإنه يجب قبول قولهما قطعاً مع أنه يغلب على ظننا صدقهما، ولم نقطع بصدقهما.

كذلك خبر الواحد العدل يجب قبوله والعمل به وإن لم نقطع بصدقه، وعلى هذا يخصص عموم القرآن.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الخامس
ــ ولـم يـذكـره ابـن قـدامـة ــ

لما قال أصحاب المذهب الخامس: «إنه يخص العام المخصوص دون غيره؛ لأن ما دخله التخصيص يصير مجازاً فيقوى خبر الواحد على تخصيصه بخلاف ما لم يدخله التخصيص فإنه باقٍ على حقيقته».

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: لا نسلم أنه باقٍ على حقيقته في الاستغراق إلاَّ أن لا يرد خبر مخصوص.

ثم لا فرق بينهما؛ لأن العموم وإن خص فمعناه معقول وامتثاله ممكن فيه لم يتناوله التخصيص حقيقة مثل الذي لم يدخله التخصيص، فيجب أن يكون حكمهما سواء، بخلاف المجمل فإنه لا يعقل معناه، ولا المراد منه، ولا يمكن امتثاله.

ثم بقاؤه على حقيقته لا يمنع من احتمال التخصيص وبيان المراد به.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب السادس
ــ ولم يذكره ابن قدامة ــ

لما ذهب أصحاب المذهب السادس إلى التوقف؛ لأن خبر الواحد مظنون الثبوت مقطوع الدلالة؛ لأنه خاص، والكتاب مقطوع الثبوت، مظنون الدلالة؛ لأنه عام فهما متقابلان ولا دليل يرجح فوجب التوقف».

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن هذا مطالبة بالدليل على أن خبر الواحد يخصص عموم الكتاب، والمطالبة بالدليل ليست بدليل.

ثم إنا قد أثبتنا بالأدلة على أن النص الخاص يخصِّص اللفظ العام من الإجماع، والمعقول سواء كان النص الخاص كتاباً أو سنة آحاداً أو متواتراً. والله أعلم بالصواب وإليه المآب.

* * *

المخصِّص الخامس: المفهوم

قوله: **(الخامس: المفهوم بالفحوى، ودليل الخطاب)**.

ش: **أقول**: المفهوم نوعان:

النوع الأول: مفهوم الموافقة، ويُسمَّى بالفحوى، وتسميه الحنفية بدلالة النص ـ وهو: دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه وموافقته له ـ.

وهذا قد أجمع العلماء على أنه يخصص العموم.

فمثلاً: لو قال السيد لعبده: «كل من دخل داري فاضربه»، ثم قال: «إن دخل زيد فلا تقل له أف»، فإن ذلك يدل على تحريم ضرب زيد وإخراجه عن العموم نظراً إلى مفهوم الموافقة وما سيق له الكلام من دلالة اللفظ، أو من القياس الجلي على اختلاف المذاهب في ذلك كما سيأتي.

النوع الثاني: مفهوم المخالفة، ويُسمَّى: دليل الخطاب ـ وهو دلالة اللفظ على ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف لما دل عليه المنطوق.

وهذا يخصص العموم عند جمهور العلماء.

تنبيه: سيأتي ـ إن شاء الله بيان فصل للمفاهيم وأنواعها وأقسام كل نوع ـ.

* * *

الدليل على جواز تخصيص مفهوم الموافقة للعموم

قوله: (فإن الفحوى قاطع كالنص).

ش: **أقول**: دل على أن مفهوم الموافقة ـ وهو فحوى الخطاب ـ يُخصِّص العموم: القياس، وهو: قياس مفهوم الموافقة على النص. بيانه:

أنه كما أن النص يخصص العموم كذلك مفهوم الموافقة ولا فرق بينهما، والجامع: أن كلاً منهما قاطع في الدلالة على المراد.

الدليل على جواز تخصيص مفهوم المخالفة للعموم

قوله: (ودليل الخطاب حجة كالنص فيخص عموم قوله ـ عليه السلام ـ «في أربعين شاة شاة» بمفهوم قوله: «في سائمة الغنم زكاة» في إخراج المعلوفة).

ش: أقول: دل على أن دليل الخطاب ـ وهو مفهوم المخالفة ـ يخصص العموم: القياس، وهو قياس مفهوم المخالفة على النص. بيانه:

أنه كما أن النص يخصص العموم كذلك مفهوم المخالفة، ولا فرق بينهما والجامع هنا: أن كلاً منهما حجة يعمل به، فكذلك كل منهما يخصص العموم.

مثاله: أنه ورد نص عام وهو قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : «في أربعين شاة شاة» هذا عام فهو يفيد وجوب الزكاة في جميع أنواع الغنم سواء كانت سائمة أو معلوفة، فجاءنا نص خاص وهو قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : «في سائمة الغنم زكاة»، فإنه يكون مخصِّصاً للعموم بإخراج معلوفة الغنم عن وجوب الزكاة بمفهومه.

أو تقول ـ في الدليل على جواز تخصيص المفهوم بنوعيه للعموم ـ : إن كل واحد من المفهومين دليل شرعي، وهو خاص في مورده فوجب أن يكون مخصِّصاً للعموم؛ لترجيح دلالة الخاص على دلالة العام.

* * *

اعتراض على هذا

اعترض معترض قائلاً: إن العام منطوق به، والمنطوق أقوى في دلالته من المفهوم؛ نظراً لافتقار المفهوم في دلالته إلى المنطوق، وعدم افتقار المنطوق في دلالته إلى المفهوم.

جـوابـه

يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: نسلم لكم ذلك، لكن العمل بالمفهوم لا يلزم منه إبطال العمل بالعموم مطلقاً، والعمل بالعموم يلزم منه إبطال العمل بالمفهوم، ولا يخفى أن الجمع بين الدليلين ولو من وجه أولى من العمل بظاهر أحدهما، وإبطال أصل الآخر.

* * *

المخصص السادس: فعل الرسول ﷺ

اختلف العلماء: هل فعل الرسول ﷺ يخصص عموم الكتاب والسنة؟ على مذهبين:

المـذهب الأول

قوله: (السادس: فعل رسول الله ﷺ كتخصيص عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، بما روت عائشة ــ رضي الله عنها ــ قالت: كان رسول الله ﷺ يأمرني فأتزر فيباشرني وأنا حائض، ولذلك ذهب بعض الناس إلى تخصيص قوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ [النور: ٢]، برجمه لماعز وتركه جلده).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن من مخصصات العموم المنفصلة: فعل الرسول ﷺ.

أي: يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة بفعل الرسول ﷺ.

وهذا مذهب جمهور العلماء.

أمثلة على ذلك:

المثال الأول: أن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]،

أفاد النهي عن قربان الزوج لزوجته أثناء الحيض حتى تطهر، وهذا عام في عدم القربان في الفرج وغيره، ولكن خُصِّص ذلك بفعله ﷺ، حيث قالت عائشة ـ رضي الله عنها ـ : «كان النبـي ﷺ يأمرني فأتزر، ثم يباشرني وأنا حائض» فهذا الفعل خص النهي بالفرج ـ فقط ـ وأباح لما دون الفرج.

المثال الثاني: أن قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] عام في المحصن وغير المحصن، وقد خُصِّص ذلك بفعله ﷺ حيث رجم النبـي ﷺ ماعز بن مالك المازني، وترك جلده، فهذا الفعل خص تلك الآية، وأصبحت الآية خاصة في غير المحصن، أي: في البكر ـ فقط ـ .

هذا عند بعض العلماء كالشافعية.

وبعضهم ـ كالحنابلة ـ ذهب إلى أنه يجلد المحصن مع الرجم.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

استدل أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على جواز تخصيص العموم بفعله ﷺ بقولهم: إن فعله ﷺ كقوله في الدلالة، ولهذا يجوز أن تثبت به الأحكام ابتداءً فكانا في التخصيص سواء.

* * *

المـذهب الثـاني

ذهب بعض العلماء كأبـي الحسن الكرخي، وبعض الشافعية إلى أنه لا يجوز تخصيص العموم بفعله ﷺ.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

استدل أصحاب المذهب الثاني بقولهم: إن هذا يتطرق إليه الاحتمال حيث يحتمل أن يكون مخصوصاً بهذا الفعل، ويحتمل أن يكون هو وأمته سواء فيه، وإذا تطرق الاحتمال إلى الشيء بطل الاستدلال به.

وعليه: فلا يجوز أن يخصص بهذا الفعل المشكوك فيه العموم الذي قد تيقنا منه.

جوابه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: لا يكون مخصوصاً بالفعل إلاَّ أن يدل دليل على تخصيصه، وإلاَّ فالظاهر أنه وأمته سواء في الفعل فجاز أن يخصص بهذا الظاهر العموم، ولهذا لما خص في الحديبية قال للناس: «انحروا هديكم، وتحللوا»، فلم يفعلوا، حتى دخل فشكى إلى زوجته أم سلمة، فقالت: يا رسول الله: أخرج وانحر هديك ولا تكلمهم، فخرج فنحر هديه، فازدحم الناس على هداياهم ينحرونها.

* * *

المخصص السابع: تقرير الرسول ﷺ

اختلف في تقريره ﷺ هل يعتبر مخصاً للعموم أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(السابع: تقرير رسول الله ﷺ واحداً من أمته بخلاف موجب العموم، وسكوته عليه).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن التقرير يعتبر من مخصِّصات العموم المنفصلة.

فإذا أقر النبي ﷺ فعلاً فعله واحد من أمته بين يديه، أو فعله في غيبته مع علمه وذلك الفعل كان مخالفاً لنص عام، ولم ينكره عليه مع العلم به وعدم الغفلة والذهول عنه، فإن ذلك التقرير مخصص لذلك النص العام.

وهذا مذهب جمهور العلماء.

* * *

دليل جواز تخصيص التقرير للعام

قوله: **(فإن سكوت النبي ﷺ عن الشيء يدل على جوازه، فإنه لا يحل له الإقرار على الخطأ وهو معصوم، وقد بينا أن إثبات الحكم في حق واحد يعم الجميع).**

ش: **أقول**: دل على جواز تخصيص تقرير النبي ﷺ للعموم: أن تقرير النبي ﷺ لذلك الواحد على ذلك الفعل وسكوته عن الإنكار دليل واضح على جواز ذلك الفعل له، وإلاَّ كان فعله منكراً ولو كان كذلك لاستحال من النبي ﷺ السكوت عنه وعدم النكير عليه؛ لأنه لا يحل له الإقرار على الخطأ وهو معصوم.

وإذا كان التقرير دليل الجواز، وإن أمكن نسخ ذلك الحكم مطلقاً، أو نسخه عن ذلك الواحد بعينه، لكن هذا بعيد جداً.

واحتمال تخصيصه من العموم أولى وأقرب؛ لأن الجمع بين الدليلين ولو من وجه أولى من العمل بظاهر أحدهما وإبطال أصل الآخر.

فإن أمكن تعقل معنى أوجب جواز مخالفة ذلك الواحد للعموم فكل من كان مشاركاً له في ذلك المعنى فهو مشارك في تخصيصه عن ذلك العام؛ لأن الحكم إذا توجه إلى واحد من الصحابة دخل فيه غيره ـ كما سبق بيانه ـ .

أما إذا لم يمكن تعقل المعنى الذي أوجب جواز مخالفة ذلك الواحد للعموم فلا نلحق به غيره.

* * *

المذهب الثاني

ذهب بعض العلماء إلى عدم جواز تخصيص تقرير الرسول ﷺ للعموم.

دليل أصحاب المذهب الثاني

قالوا: إن التقرير لا صيغة له، فلا يقع في مقابلة ماله صيغة، فلا يكون مخصِّصاً للعموم.

جوابه

يمكن أن يجاب عن ذلك فيقال: إن التقرير وإن كان لا صيغة له غير أنه حجة قاطعة في جواز الفعل؛ نفياً للخطأ عن النبي ﷺ.

بخلاف العام، فإنه ظني محتمل للتخصيص، فكان موجباً لتخصيصه.

* * *

المخصص الثامن: قول الصحابي

اختلف العلماء في قول الصحابي هل يخصص العموم؟ على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (الثامن: قول الصحابي ــ عند من يراه حجة مقدَّماً على القياس ــ يُخصُّ به العموم).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن قول الصحابي يخصص العموم وكونه

يُخصَّص به العموم هو قول أكثر الحنفية، والحنابلة، وجماعة من الفقهاء سواء كان هو الراوي للعموم، أو لم يكن.

وهذا على رأي من قال: إن قول الصحابي حجة يقدم على القياس ــ وقد سبق بيان ذلك ــ .

مثاله: قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ : «من بدل دينه فاقتلوه» فهو عام في الرجال والنساء، ولكن ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ قد خصص ذلك بالرجال فقط، فقال: «النساء لا يقتلن إذا هن ارتددن عن الإسلام، لكن يحبسن، ويدعين إلى الإسلام ويجبرن عليه».

* * *

دليل جواز تخصيص العموم بقول الصحابي

قوله: (فإن القياس يخصص به، فقول الصحابي المقدم عليه أولى).

ش: **أقول**: استدل القائلون: إنه يجوز تخصيص العموم بقول الصحابي، بقولهم: إنا قلنا: إنه على القول بأن قول الصحابي حجة فإنه يقدم على القياس، وتخصيص العموم بالقياس جائز ــ كما سيأتي ــ فقول الصحابي المقدم عليه أولى أن يخصص به.

* * *

الجواب عنه

يمكن أن يجاب عن ذلك بوجهين:

الوجه الأول

أن تخصيص العموم بالقياس جائز عند بعض العلماء، أما عند كثير من العلماء فغير جائز.

الوجـه الثانـي

أن القياس ثبت اعتماداً على أصل ثابت بكتاب أو سنة فجاز التخصيص به ــ عند القائلين بذلك ــ لمعرفتنا للدليل الذي اعتمد عليه، أما قول الصحابـي المخالف للعموم فلا نعرف مستنده، لذلك نرده، ويعمل بالعموم.

* * *

المذهـب الثانـي

ذهب أكثر الشافعية والمالكية إلى عدم جواز تخصيص العموم بقول الصحابـي.

* * *

دليلهم على ذلك

قوله: **(فإن قيل: الصحابـي يترك مذهبه للعموم كترك ابن عمر مذهبه لحديث رافع بن خديج في المخابرة، فغيره يجب أن يتركه).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: إنه لا يجوز تخصيص العموم بقول الصحابـي ــ بقولهم: إن الواقع من الصحابة أنه كان الواحد منهم إذا سمع العموم من الكتاب والسنة فإنه يترك قوله ومذهبه من أجل هذا العموم، وما نقل عن أحد منهم أنه خص عموماً بقول نفسه، فهذا يدل على أن قوله أضعف من عموم كلام الشارع.

فمثلاً ابن عمر ــ رضي الله عنهما ــ قد ترك مذهبه لحديث رافع بن خديج في المخابرة؛ حيث أخرج الإمام مسلم ــ في صحيحه ــ أن ابن عمر قال: «كنا نخابر أربعين سنة لا نرى بذلك بأساً حتى أخبرنا رافع بن خديج أن النبـي ﷺ نهى عن المخابرة»، فإذا كان ابن عمر قد ترك قوله ومذهبه وهو من فقهاء الصحابة فغيره أولى بالترك.

الجـواب عنـه

قوله: (قلنا: إنما تركه لنص عارضه، لا للعموم).

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الدليل بأن يقال: إنه يترك مذهبه وقوله للنص الذي روي عن النبـي ﷺ، فأما تركه للعموم فإنه إذا قال قولاً فهو عن دليل: إما نص، أو قياس، أو عموم، والنص والقياس يخصص بهما العموم، والعموم إذا عارض العموم لم يترك أحدهما من أجل الآخر، بل يعدل إلى الترجيح من خارج.

فهنا ابن عمر ترك قوله ومذهبه لنص عارضه، لا للعموم، فيكون العموم مؤكداً لذلك النص.

تنبيه: قد تكلمت عن مخالفة الصحابـي للحديث النبوي الشريف مخالفة كلية، أو مخالفة لبعضه من حيث تخصيصه في كتابـي: «مخالفة الصحابـي للحديث النبوي الشريف ـ دراسة نظرية تطبيقية» ورجحت فيه: أنه لا يلتفت إلى قول ومذهب الصحابـي، بل يعمل بعموم قول الشارع من الكتاب أو السنة، وذكرت عدة أدلة وناقشت أدلة المخالفين مع ضرب أمثلة على ذلك، فراجعه إن شئت فإنه مطبوع في مجلد ومنتشر في المكتبات.

* * *

المخصِّص التاسع: القياس

قوله: (التاسع: قياس نص خاص إذا عارض عموم نص آخر فيه وجهان).

ش: **أقول**: اختلفت في القياس: هل يخصص العموم أو لا؟ على وجهين للإمام أحمد، وفيه مذاهب عند العلماء.

* * *

المذهب الأول

قوله: (أحدهما: يخص به العموم، وهو قول أبي بكر، والقاضي، وقول الشافعي، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة بالقياس مطلقاً، أي: سواء كان القياس قطعياً أو غير قطعي، أو كان جلياً أو غير جلي، وسواء كان دخل العام التخصيص أو لا.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في وجه له، والقاضي أبو يعلى، وأبو بكر: عبد العزيز بن جعفر ـ غلام الخلال ـ، وأبو الخطاب الحنبلي، والشافعي، وجماعة من المعتزلة، وجمهور العلماء من الفقهاء والمتكلمين.

فمثلاً: ورد نص خاص بتحريم الربا في البر ـ في حديث الأشياء الستة ـ فقسنا الأرز على البر في تحريم الربا فيه بجامع: أن كلاً منهما مكيل، أو موزون، أو مطعوم فهذا القياس قد عارض عموم نص آخر وهو قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] فإنه عام في كل بيع، فهو قياس نص خاص قد خص به عموم إحلال البيع.

مثال آخر: إن قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، هذا عام في كل زان فإنه يجلد مائة جلدة سواء كان حراً أو عبداً، ولكن القياس قد خصص العبد فإنه يجلد خمسين جلدة على النصف من الحر، وذلك قياساً على الأمة، حيث إن الأمة إذا زنت فإن عليها نصف ما على الحرائر، قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾ [النساء: ٢٥].

بيان ذلك: أنا قسنا العبد على الأمة في العقوبة بجامع: الرق في كل، والأمة على النصف من عقوبة الحرة إذا زنت، فيكون العبد مثلها على

النصف من الحر فيخصص ذلك الآية السابقة ـ وهي قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟. . . ﴾ [النساء: ٢].

* * *

المذهب الثاني

قوله: (والوجه الآخر: لا يخصص به، وهو قول أبي إسحاق بن شاقلا، وجماعة من الفقهاء).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن القياس لا يُخصص العموم مطلقاً ولا يعارض به الظاهر، وهذا وجه للإمام أحمد، وهو قول أبي إسحاق بن شاقلا، وهو رأي بعض المعتزلة كالجبائي، وبعض الفقهاء.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون بعدم جواز تخصيص العموم بالقياس ـ بأدلة، هي كما يلي:

الدليل الأول

قوله: (لحديث معاذ).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على عدم جواز تخصيص العموم بالقياس ـ: **حديث معاذ** ـ وهو: أن النبي ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال له: «إن عرض عليك قضاء فبم تقض؟ قال: بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد في كتاب الله؟» قال: بسنة رسول الله، قال: «فإن لم تجد بسنة رسول الله؟» قال: أجتهد رأي ولا آلو، فصوبه النبي ﷺ على ذلك.

وجه الدلالة: أن القياس ـ وهو نوع من أنواع الاجتهاد ـ يعمل به

بشرط عدم وجود كتاب، ولا سنة، فلا يمكن ـ على هذا ـ تقديم القياس على عموم النص من الكتاب والسنة؛ لأنه في المرتبة الثالثة، فلا يخصص العموم بالقياس؛ إذ لو خصصنا عموم الكتاب والسنة بالقياس للزم من ذلك تقديم القياس عليهما، وهذا مخالف للحديث.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولأن الظنون المستفادة من النصوص أقوى من الظنون المستفادة من المعاني المستنبطة).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على عدم جواز تخصيص العموم بالقياس ـ : أن النصوص العامة تفيد ظن الحكم فائدة أقوى وأكثر من إفادة القياس لظن الحكم، فلا يجوز تقديم الأضعف والأقل فائدة ـ وهو القياس ـ على الأقوى والأكثر ـ وهو العموم ـ .

* * *

الدليل الثالث

قوله: (ولأن العموم أصل، والقياس فرع، فلا يقدم على الأصل).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على عدم جواز تخصيص العموم بالقياس ـ : أن النص العام أصل ـ حيث ثبت بكتاب أو سنة ـ والقياس فرع لذلك النص العام؛ حيث إنه يلحق به ـ ، والفرع لا يمكن أن يسقط أصله.

أي: لو خصَّصنا النص العام بالقياس للزم من ذلك تقديم الفرع على الأصل، ولزم إسقاط الفرع للأصل، وهذا لا يجوز.

* * *

الدليـل الرابـع

قوله: (ولأن القياس إنما يراد لطلب حكم ما ليس منطوقاً به، فما هو منطوق به لا يثبت بالقياس).

ش: أقول: الدليل الرابع ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على عدم جواز تخصيص العموم بالقياس ـ: أنا نقيس عند الحاجة إلى القياس، فنلحق ما لم يرد فيه الحكم بغيره، فإذا كان معنا لفظ عام، قد نطق بحكم هذا وإنه يشمله، فلا حاجة بنا إلى القياس، فيجب أن لا يعمل به، ولا يثبت به.

* * *

المذهـب الثالـث

قوله: (وقال قوم: يقدم جلي القياس على العموم، دون خفيه).

ش: أقول: المذهب الثالث: التفصيل. بيانه:

إن كان القياس جلياً فإنه يخصص العموم.

وإن كان القياس خفياً فإنه لا يخصص العموم.

ذهب إلى ذلك ابن سريج، والأصطخري من الشافعية.

سيأتي اختلاف أصحاب هذا المذهب في تفسير الجلي، والخفي.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثالث

قوله: (لأن الجلي أقوى من العموم، والخفي ضعيف، والعموم أيضاً يضعف تارة بأن لا يظهر منه قصد التعميم، ويظهر ذلك بأن يكثر المخرج منه، ويتطرق إليه تخصيصات كثيرة؛ فإن دلالة قوله: «لا تبيعوا البر بالبر»

على تحريم بيع الأرز أظهر من دلالة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] على إباحة بيعه متفاضلاً، ودلالة تحريم الخمر على تحريم النبيذ بقياس الإسكار أغلب في الظن من دلالة قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعام: ١٤٥] على إباحته، فإذا تقابل الظنان وجب تقديم أقواهما كالعمل في العمومين والقياسين المتقابلين).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الثالث ـ على أن القياس الجلي يُخصِّص العموم، دون خفيه ـ بقولهم: إنه إذا تعارض دليلان فإنا نرجح أقواهما على أضعفهما، فإذا تعارض العموم مع القياس، ننظر: فإن كان القياس قياساً جلياً فإنا نرجحه على العموم ونخصصه به، وذلك لأن القياس الجلي قوي وهو أقوى من العموم.

أما إن كان القياس قياساً خفياً فإنا نرجح العموم عليه؛ لأن القياس الخفي ضعيف، والعموم أقوى منه.

والخلاصة: أنه يلزم المجتهد إتباع الأقوى من الدليلين المتعارضين، وإليك بيان ذلك:

أن دلالة العموم ظنية، ودلالة القياس ظنية، وقد يكون أحدهما أقوى في نفس المجتهد فيلزمه اتباع الأقوى، والعموم تارة يضعف وسبب ضعفه: عدم ظهور قصد التعميم منه بأن يكثر المخرج منه ويتطرق إليه تخصيصات كثيرة في حين أن القياس لا يكون فيه ذلك.

فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] فإنه عام في تحليل بيع جميع الأشياء، ومع ذلك فإن دلالة قوله ـ عليه السلام ـ: «لا تبيعوا البر بالبر» على تحريم بيع الأرز بالأرز متفاضلاً أظهر وأقوى من دلالة هذا العموم ـ وهو قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] على تحليل بيع الأرز بالأرز متفاضلاً.

مثال آخر: دل الكتاب على تحريم الخمر وخصص به قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، ومعروف أن علة تحريم الخمر هي: الإسكار، وبسبب هذه العلة ألحق النبيذ بالخمر في التحريم، فهنا نقول: إن إلحاق النبيذ بالخمر بالقياس بسبب تلك العلة ـ وهي الإسكار ـ أغلب على الظن من بقائه تحت عموم قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥].

وهذا ظاهر في هذه الآية، وآية إحلال البيع؛ لكثرة ما أخرج منهما، ولضعف قصد العموم فيهما.

ولا نشك في أن العمومات بالإضافة إلى بعض المسميات تختلف في القوة لاختلافها في ظهور إرادة قصد ذلك المسمَّى بها فإن تقابلا وجب تقديم أقوى العمومين.

وكذلك أقوى القياسين إذا تقابلا قدمنا أجلاهما وأقواهما.

فكذلك العموم والقياس إذا تقابلا فلا يبعد أن يكون قياس قوي ـ كالجلي ـ أغلب على الظن من عموم ضعيف، أو عموم قوي أغلب على الظن من قياس ضعيف ـ كالخفي ـ فنقدم الأقوى، وإن تعادلا فيجب التوقف حتى يثبت دليل مرجح؛ لأنه ليس كون هذا عموماً، أو كون ذلك قياساً مما يوجب ترجيحاً لعينهما، بل لقوة دلالتهما على ما بينا. والله أعلم.

* * *

خلاف أصحاب المذهب الثالث في تفسير القياس الجلي

قوله: (ثم القائلون بهذا اختلفوا في القياس الجلي، ففسَّره قوم بأنه قياس العلة، والخفي بقياس الشبه، وقيل: الجلي: ما يظهر فيه المعنى كقوله

ـ عليه السلام ـ : «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»، وتعليل ذلك بما يدهش الفكر حتى يجري ذلك في الجائع).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثالث: إن كان القياس جلياً فإنه يخصص العموم، وإن كان خفياً فلا يخصص العموم، كأن سائلاً سأل وقال: ما الفرق بين القياس الجلي، والقياس الخفي؟

فاختلفوا في تفسيرهما على قولين:

القول الأول: أن المراد بالقياس الجلي: هو قياس العلة ـ وهو: إثبات الحكم في الفرع بعلة الأصل ـ أي: فيه تصريح بالعلة كالجمع بين النبيذ والخمر في تحريم الشرب بواسطة الشدة المطربة، أو كقول الحنبلي في وجوب الجزية على عبيد أهل الذمة: «ذمي معتمل أهل للحرب» لا رق عليه لمسلم، فوجبت عليه الجزية كالحر، فإن ذلك تصريح بالعلة.

والمراد بالقياس الخفي هو قياس الشبه ـ وهو: أن يتردد الفرع بين أصلين حاضر ومبيح، ويكون شبهه بأحدهما أكثر فنلحق الفرع بأكثرهما شبهاً به مثل تردد العبد بين الحر والبهيمة في أنه يملك.

القول الثاني: أن المراد بالقياس الجلي هو: ما يظهر فيه المعنى الجامع بين الفرع والأصل بأن تكون العلة منصوصة كقوله ـ عليه السلام ـ : «إنما نهيتكم عن الادخار لأجل الدافة»، أو تكون العلة غير منصوصة ولكن المعنى الذي من أجله شرع الحكم ظاهر فيه، مثل قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان» حيث إن المعنى المقتضي للمنع من القضاء هو: الغضب الذي يدهش العقل عن تمام الفكر وهذه هي علة الحكم حتى يجري في الجائع والحاقن.

والمراد بالقياس الخفي هو: ما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم

الأصل. كالإسكار جعله العلماء علة تحريم الخمر، فقاسوا عليه النبيذ لوجود هذه العلة، وسيأتي ذلك إن شاء الله.

* * *

المذهب الرابع

قوله: (وقال عيسى بن أبان: يجوز ذلك في العام المخصوص، دون غيره).

ش: **أقول**: المذهب الرابع: التفضيل. بيانه:

إن كان العام قد دخله التخصيص جاز تخصيصه بالقياس.

وإن كان العام لم يدخله التخصيص لم يجز تخصيصه بالقياس.

نسب هذا إلى عيسى بن أبان، ونسب إلى الحنفية، ونسب إلى أبـي حنيفة نفسه.

والحق أنه مذهب أكثر الحنفية.

* * *

دليل أصحاب المذهب الرابع

قوله: **(لضعف العام بالتخصيص، وحكاه القاضي عن أبـي حنيفة)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الرابع بقولهم: إن ما دخله التخصيص من اللفظ العام يصير مجازاً فيكون بذلك ضعيفاً فيقوى القياس على تخصيصه.

أما العام الذي لم يدخله التخصيص فهو باقٍ على حقيقته في الاستغراق فلا يقوى القياس على تخصيصه؛ لأن القياس أضعف منه، والضعيف لا يُخصِّص القوي.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (وجه الأول: أن صيغة العموم محتملة للتخصيص، معرضة له، والقياس غير محتمل، فيقضي به على المحتمل كالمجمل والمفسر).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون: إن القياس يخصص العموم مطلقاً ــ بقولهم: إن صيغة العموم معرضة للتخصيص ــ غالباً ــ محتملة له، والقياس غير محتمل للتخصيص، فجاز أن يقضي بغير المحتمل على المحتملة، كما يقضي بالمفسر على المجمل.

أي: أن صيغة العموم قد ضعفت بسبب كثرة تعرضها للتخصيص، وكثرة احتمالات دخول المخصِّصات عليها، في حين أن القياس لا يحتمل ذلك، والمحتمل أضعف من غير المحتمل، فيكون القياس أقوى من العام، والقوي يخصِّص الضعيف.

قياساً على المجمل فنظراً لكونه يحتمل عدة احتمالات، فإنه يكون بذلك ضعيفاً، والمفسر لا يحتمل فإنه يقدم على المجمل.

فالعام ــ هنا ــ كالمجمل، بجامع: قبولهما للاحتمالات.

والقياس ــ هنا ــ كالمفسر بجامع: عدم قبولهما للاحتمالات. والله أعلم.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لما ذكر أربعة مذاهب في هذه المسألة ــ وهي تخصيص العموم بالقياس ــ وذكر كل مذهب مع أدلته، ورجح المذهب الأول ــ وهو: أن القياس يخصص العام مطلقاً مع الاستدلال على هذا الترجيح، شرع في

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: لا يخصص القياسُ العام مطلقاً ــ . وإليك بيان ذلك:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: (فأما حديث معاذ ــ رضي الله عنه ــ فإن كون هذه الصورة مرادة باللفظ العام غير مقطوع به، والقياس يدلنا على أنها غير مرادة، ولهذا جاز ترك عموم الكتاب بخبر الواحد، وبالخبر المتواتر اتفاقاً، ورتبة السنة بعد رتبة الكتاب في الخبر، والسنة لا يترك بها الكتاب، لكن تكون مبينة له، والتبيين يكون تارة باللفظ، وتارة بمعقول اللفظ).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الأول ــ : «إن حديث معاذ دل على أن رتبة القياس متأخرة عن الكتاب والسنة، فلو خصصنا العام منهما بالقياس لقدمناه عليهما، وهذا مخالف لنص الحديث».

أجيب عن ذلك بـ : أن تلك الصورة التي خصصها القياس هي أصلاً غير مقطوع بدخولها تحت اللفظ العام؛ لأن دلالة العام عليها ظنية، فالقياس ــ فقط ــ أظهر لنا ذلك وبين أنها غير مرادة.

لذلك جاز لمعاذ ترك عموم الكتاب بخبر المتواتر، وخبر الآحاد، ونص الكتاب لا يترك بالسنة إلاَّ بشرط، وهو: أن تكون السنة بياناً لمعنى الكتاب، والكتاب يبين الكتاب، والسنة تبين السنة والكتاب تارة بلفظ، وتارة بمعقول لفظ.

ثم يقال: إن حكم العقل الأصلي في براءة الذمة يترك بخبر الواحد وبقياس خبر الواحد؛ لأنه ليس يحكم به العقل مع ورود الخبر فيصير مشكوكاً فيه معه فكذلك العموم.

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: (وقولهم: «إن الظنون المستفادة من النصوص أقوى»، فلا نسلم ذلك على الإطلاق).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثاني ــ : «إن الظنون المستفادة من النصوص أقوى من الظنون المستفادة من المعاني المستنبطة».

أجيب عن ذلك بـ : أنا لا نسلم ذلك على الإطلاق، بل قد تكون الظنون المستفادة من القياس أقوى، وقد تكون الظنون المستفادة من العموم أقوى في نفس المجتهد.

فلا يبعد أن يكون قياس قوي أغلب على الظن من عموم ضعيف.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

قوله: (وقولهم: «لا يترك الأصل بالفرع»، قلنا: هذا القياس فرع نص آخر، لا فرع النص المخصوص به، والنص يخص تارة بنص آخر، وتارة بمعقول النص، ثم يلزم أن لا يخصص عموم القرآن بخبر الواحد).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثالث ــ : «إن العموم أصل، والقياس فرع، فلا يترك الأصل بالفرع». أجيب عن ذلك بوجهين:

الوجــه الأول

نحن لم نترك الأصل بفرعه، وإنما القياس هو فرع لنص آخر، لا فرع النص المخصوص، والنص تارة يخصص بنص آخر، وتارة يخصص بمعقول

نص آخر، ولا معنى للقياس إلاَّ معقول النص، وهو الذي يفهم المراد من النص.

فمثلاً: لما خصصنا بقياس الأرز على البر عموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] لم يخصص الأصل بفرعه، فإن الأرز فرع حديث: «لا تبيعوا البر بالبر» لا فرع آية إحلال البيع.

وكذلك لما خصصنا بقياس العبد على الأمة عموم قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] لم نخصص الأصل بفرعه؛ لأن العبد فرع قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾ [النساء: ٢٥]، وليس فرعاً لقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى...﴾ [النور: ٢].

* * *

الوجه الثاني

أنا لو سلمنا كلامكم ـ وهو: أنه لا يترك الأصل بالفرع ـ للزم من ذلك: أن لا يخصص القرآن بخبر الواحد؛ لأنه فرع فإنه يثبت بأصل من كتاب وسنة فيكون فرعاً له، فقد سلم التخصيص بخبر الواحد من أنكر التخصيص بالقياس فهذا لازم له.

* * *

اعتراض

اعترض معترض ـ على الوجه الثاني ـ قائلاً: إن قياسكم القياس على خبر الواحد قياس مع الفارق، ووجه الفرق: أن خبر الواحد ثبت بالإجماع، لا بالظاهر والنص، بخلاف القياس.

جـوابـه

يمكن أن يجاب عن ذلك فيقال: إن قياسنا القياس على خبر الواحد قياس صحيح، إذ لا يوجد فرق بينهما ـ في ذلك ـ ؛ لأن القياس ثبتت حجيته ـ أيضاً ـ بالإجماع، ثم لا مستند للإجماع سوى النص، فهو فرع الإجماع، والإجماع فرع النص.

* * *

الجواب عن الدليل الرابع

قوله: **(وقولهم: «هو منطوق به»، قلنا: كونه منطوقاً به أمر مظنون، فإن العام إذا أريد به الخاص كان نطقاً بذلك القدر، وليس نطقاً بما ليس بمراد، ولهذا جاز التخصيص بدليل العقل القاطع، مع أن دليل العقل لا يقابل النص الصريح من الشارع، لأن الأدلة لا تتعارض)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الرابع ـ : «إن القياس إنما يطلب فيه ما ليس منطوقاً به، فما هو منطوق به لا يثبت بالقياس».

أجيب عن ذلك بـ : أنه ليس منطوقاً به كالنطق بالعين الواحدة، بل هو أمر مظنون؛ لأن «زيداً» في قوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، ليس كقوله: «اقتلوا زيداً»، فإذا كان كون زيد مراداً من قوله: «فاقتلوا المشركين» مشكوكاً فيه كان كونه منطوقاً به مشكوكاً فيه؛ لأن العام إذا أريد به الخاص كان ذلك نطقاً بذلك القدر، ولم يكن نطقاً بما ليس بمراد.

والدليل على ذلك: تخصيص العموم بدليل العقل القاطع، ودليل العقل لا يجوز أن يقابل النطق الصريح من الشارع؛ لأن الأدلة لا تتعارض حقيقة، بل قد تتعارض في نفس المجتهد.

اعــتــراض

اعترض معترض ــ على هذا الجواب ــ قائلاً: إن ما أخرجه العقل عرف أنه لم يدخل تحت العموم أصلاً.

جــوابــه

يمكــن أن يجـاب عن ذلـك بأن يقال: إن قـولك: «تحت العموم» يحتمل أن يكون المراد: تحت لفظه، ويحتمل أن يكون المراد: تحت الإرادة.

فإن قلت ــ أيها المعترض ــ : أقصد: «تحت اللفظ» فإن الله تعالى شيء، وهو داخل تحت اللفظ من قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢] وأخرجه العقل ضرورة.

وإن قلت: أقصد: «لا يدخل تحت الإرادة» فكذلك دليل القياس يعرفنا أن تلك الصورة لم تدخل تحت إرادة المتكلم فلا فرق إذن بين العقل والقياس.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثالث
ولم يذكره ابن قدامة

لما قال أصحاب المذهب الثالث: إن القياس الجلي يخصص العموم، دون غيره، محتجين بقولهم: «إن القياس الجلي أقوى من العموم، والخفي أضعف من العموم، فيخصص القياس الجلي العموم دون القياس الخفي».

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن القياس الخفي دليل فكان حكمه حكم القياس الجلي، فكان من جنسه في تخصيص العموم كخبر

الواحد لما كان دليلاً كان حكمه حكم الجلي وهو أخبار التواتر في التخصيص.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الرابع ولم يذكره ابن قدامة

لما قال أصحاب المذهب الرابع: إن القياس يُخصِّص العام المخصوص، دون غيره محتجين بأن العام المخصوص يضعف بالتخصيص فقوي القياس عليه.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن الباقي من المخصوص بمنزلة عموم مبتدأ، والدليل عليه: ما سبق قوله ـ في مسألة العموم المخصوص هل هو حجة أو لا؟ ـ .

وإذا ثبت هذا فمتى جاز تخصيصه بالقياس جاز تخصيص العموم المبتدأ بالقياس، إذ لا فرق بينهما.

وأيضاً ـ يقال: إن ما جاز تخصيص العموم المخصوص بالقياس؛ لأنه يتناول الحكم، فخصوصه مقدم على العام، وهذا موجود في العموم الذي لم يدخله التخصيص، فوجب أن يُقدم عليه. والله أعلم.

* * *

تعارض العمومين

قوله: (فصل: في تعارض العمومين).

ش: أقول: إذا تعارض نصان عامان فإنه لا يخلو: إما أن يمكن الجمع بينهما، أو لا.

أما الأول ـــ وهو إمكان الجمع، بينهما ففيه حالتان:

* * *

الحالــة الأولــى

قوله: (إذا تعارض عمومان فأمكن الجمع بينهما بأن يكون أحدهما أخص من الآخر فيقدم الخاص).

ش: **أقول**: الحالة الأولى: أن يتعارض العامان ويمكن الجمع بينهما، وذلك بأن يكون أحدهما أخص من الآخر فالحكم: أنه يقدم الخاص على العام مطلقاً، فيخصص الخاصُ العام؛ لما ذكرناه سابقاً في المخصِّص الرابع من مخصصات العموم المنفصلة مثل: قوله ـــ عليه الصلاة والسلام ـــ : «فيما سقت السماء العشر» فهذا عام لكل شيء سقته السماء سواء كان قليلاً أو كثيراً، فجاء نص أخص منه وهو قوله ـــ عليه الصلاة والسلام ـــ : «لا صدقة فيما دون خمسة أوسق»، فخصص عموم النص السابق فأصبح القليل الذي دون خمسة أوسق لا تجب الزكاة فيه.

* * *

الحالــة الثانيــة

قوله: (أو يكون أحدهما يمكن حمله على تأويل صحيح، والآخر غير ممكن تأويله، فيجب التأويل في المأول، ويكون الآخر دليلاً على المراد منه؛ جمعاً بين الحديثين؛ إذ هو أولى من إلغائهما).

ش: **أقول**: الحالة الثانية: أن يتعارض العامان، ويمكن الجمع بينهما وذلك بأن يحمل أحدهما على تأويل صحيح، يجمع به بين الحديثين العامين والآخر لا يمكن تأويله، فالحكم هنا: وجوب التأويل في المأول وذلك جمعاً بين الدليلين؛ لما قلناه سابقاً من أن الجمع بين الدليلين ولو من وجه

أولى من العمل بظاهر أحدهما وإبطال أصل الآخر. وأولى من إلغائهما معاً.

* * *

أما الثاني، وهو: عدم إمكان الجمع بينهما ففيه حالتان ـ أيضاً ـ .

* * *

الحالة الأولى

قوله: (وإن تعذر الجمع بينهما؛ لتساويهما، ولكونهما متناقضين كما لو قال: «من بدل دينه فاقتلوه، من بدل دينه فلا تقتلوه»، فلا بد أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر، فإن أشكل التاريخ: طلب الحكم من دليل غيرهما).

ش: **أقول**: الحالة الأولى ـ من تعارض العمومين اللذين لا يمكن الجمع بينهما ـ: أنه إذا استحال الجمع بين النصين العامين؛ نظراً لكونهما قد تساويا في كل شيء، وتناقضا كما لو قال الرسول ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»، وروي عنه قوله: «من بدل دينه فلا تقتلوه»، أو روي عنه قوله: «لا نكاح بلا ولي»، وروي عنه «يصح النكاح بلا ولي» ـ مثلاً ـ .

ففي مثل هذا ننظر:

إن علمنا تاريخ ورودهما فالحكم: أن المتأخر ناسخ للمتقدم.

وإن جهلنا تاريخ ورودهما فإنا نطلب الحكم من دليل آخر.

فإن عجزنا عن دليل آخر فنتخير العمل بأيهما شئنا؛ لأنه لا يخلو ذلك من أمور:

الأول: إما أن نعمل بهما وهذا متناقض؛ لأنه لا يجتمع النفي والإثبات معاً.

الثاني: أن لا نعمل بهما، وهو إخلاء الواقعة عن الحكم، وهذا لا يجوز.

الثالث: أن نعمل بأحدهم بغير مرجح، وهو تحكم.

الرابع: أن نتخير بينهما، وهو الصحيح؛ لأنه لم يبق غيره، وهو الذي ورد التعبد به ابتداء، فإن الله ـ تعالى ـ لو كلفنا واحداً بعينه لنصب عليه دليلاً ولجعل لنا إليه سبيلاً؛ لأنه لا يجوز التكليف بما لا يطاق. وسيأتي زيادة بيان لذلك في باب الاجتهاد عند تخير المجتهد. إن شاء الله.

* * *

الحالـة الثانيـة

قوله: (وكذلك لو تعارض عمومان كل واحد عام من وجه خاص من وجه، مثل قوله ـ عليه السلام ـ : «من نام عن صلاة، أو نسيها فليصلها إذا ذكرها» فإنه يتناول الفائتة بخصوصها، ووقت النهي بعمومه، مع قوله: «لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس» يتناول الفائتة بعمومه والوقت بخصوصه، وقوله: «من بدل دينه فاقتلوه» مع قوله: «نهيت عن قتل النساء» فهما سواء؛ لعدم ترجيح أحدهما على الآخر، فيتعارضان، ويعدل إلى دليل غيرهما).

ش: **أقول**: الحالة الثانية ـ من تعارض العمومين اللذين لا يمكن الجمع بينهما ـ : إن كان كل واحد من النصين العامين عاماً من وجه، وخاصاً من وجه آخر.

أي: أن يتعارض عمومان فيزيد أحدهما على الآخر من وجه، وينقص عنه من وجه آخر، فالحكم هنا: أنهما متعادلان؛ لأنهما سواء لا يرجح أحدهما على الآخر، ونطلب الترجيح من خارج.

مثاله: قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : «من نام عن صلاة، أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»، فإنه عام من وجه: وهو: الوقت؛ حيث أن المسلم إذا

نام عن صلاة أو نسيها معاً، فإنه يجب عليه أن يصليها في أي وقت ذكرها، سواء كان وقت نهي أو لا، وقلنا ذلك لأن فيه صيغة عموم وهي: من الشرطية.

وخاص من وجه آخر، وهو: الصلاة المفروضة الفائتة ــ فقط ــ فالحديث خاص في الصلاة الفائتة المفروضة، فهي التي تصلى في أي وقت ذكرت فيه، أما النوافل فلا يعمها الحديث.

هذا الحديث السابق قد تعارض مع حديث آخر ــ وهو: «لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس»، فإن هذا الحديث عام من وجه، وهو: الصلاة حيث ورد فيه صيغة عموم و ــ هي قوله: «لا صلاة» فهي نكرة في سياق نفي.

أي: أن النبي ﷺ نهى عن إيقاع أي صلاة بعد العصر، سواء كانت مفروضة، أو لا.

وخاص من وجه آخر: وهو الوقت، أي: أن النهي فقط بعد صلاة العصر.

فهذان الحديثان قد تساويا وتعادلا، ويطلب الترجيح من الخارج.

مثال آخر: قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ : «من بدل دينه فاقتلوه» عام من وجه، وهو: أنه يدخل فيه الرجال والنساء، نظراً لوجود صيغة العموم فيه وهي: «من» الشرطية، أي: أن كل شخص يرتد عن الإسلام، فإنه يقتل سواء كانت امرأة أو رجل، وخاص من وجه آخر، وهو: سبب القتل، وهو: الردة وتبديل الدين.

هذا الحديث قد تعارض مع حديث آخر، وهو قوله عليه الصلاة

والسلام: «نهيت عن قتل النساء» فهو عام من وجه، وهو: النهي عن القتل.

وخاص من وجه آخر، وهو: النساء.

فهذان الحديثان قد تعادلا وتساويا، ويطلب الترجيح من الخارج.

* * *

حكم تعارض العمومين

تعارض عمومين مع التمكن من المرجح فهذا جائز. وقد سبق بيانه:

أما تعارض عمومين مع عدم التمكن من ترجيح أحدهما فقد اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(وقال قوم: لا يجوز تعارض عمومين خاليين عن دليل الترجيح)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: لا يجوز تعارض عمومين مع عدم دليل مرجح، أي: لا بد من وجود مرجح لأحدهما على الآخر، ذهب إلى ذلك بعض العلماء.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: **(لأنه يؤدي إلى وقوع الشبهة، وهو منفر عن الطاعة)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول بقولهم: إن تعارض عمومين مع عدم وجود مرجح لأحدهما يؤدي إلى وقوع الشبهة في الدين وتنفير الناس عن الطاعة؛ إذ يمكن أن يقول قائل كيف أعمل بنصوص بعضها يناقض الآخر؟

المذهب الثاني

قوله: **(قلنا: بل ذلك جائز)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: إن تعارض عمومين مع عدم وجود مرجح لأحدهما على الآخر جائز، ولا مانع منه كما بينا فيما سبق.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على جواز تعارض عمومين مع عدم المرجح لأحدهما بدليلين:

الدليل الأول

قوله: **(ويكون ذلك مبيناً للعصر الأول، وإنما خفي علينا لطول المدة واندراس القرائن والأدلة)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على جواز تعارض عمومين بدون مرجح ـ: أنه لا يوجد تعارض بينهما أصلاً في العصر الأول من نزولهما حيث إنه توجد قرائن وأدلة مرجحة، ولكن بعد طول المدة اندرست تلك القرائن والأدلة، باندراس حفاظها وتفرقهم في الأمصار والبلدان.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ويكون ذلك محنة وتكليفاً علينا لنطلب دليلاً آخر، ولا تكليف في حقنا إلاَّ بما بلغنا)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على جواز تعارض عمومين بدون مرجح ـ: أنه لا تعارض بين هذين العمومين في نفس الأمر، ولكن وقع

التعارض بينهما في نفس المجتهد، وأوقع الله ــ سبحانه ــ التعارض في نفس المجتهد امتحاناً وابتلاء له، وحثاً على طلب العلم والاستقصاء والتعمق فيه؛ ليثاب المجتهد إذا نقَّب وبحث ليرجح أحد العمومين على الآخر، وليختلف عن غيره من غير المجتهدين. قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَۗ﴾ [الزمر: ٩].

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (وأما التنفير فباطل، فقد نفر طائفة من الكفار من النسخ ثم لم يدل ذلك على استحالته. والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الأول في استدلالهم: «إن تعارض العمومين بدون مرجح يؤدي إلى وقوع الشبهة وينفر عن الطاعة».

أجيب عن ذلك بأن هذا باطل؛ لأن نفراً من الكفار نفروا من النسخ وقالوا: بدأ محمد يكذب الله، وبدأ الله يكذب محمداً، ثم لم يضر ذلك، بل ظهرت أدلة تدل على جوازه عقلاً ووقوعه شرعاً.

فكذلك هنا، فإن تعارض عمومين بدون مرجح لأحدهما لا يؤدي إلى ما ذكرتم من وقوع الشبهة في الدين، أو التنفير عن الطاعة.

* * *

القســم الثانــي
مخصِّصات العموم المتصلة

لما فرغ من ذكر مخصصات العموم المنفصلة وهي: الحس، والعقل، والإجماع، والنص الخاص، والمفهوم، وفعل الرسول ﷺ، وتقريره، وقول

الصحابـي، والقياس: شرع في بيان مخصصات العموم المتصلة، وهي خمسة: الاستثناء، والشرط، والصفة، والغاية، وبدل البعض، ذكر ابن قدامة منها اثنين، وهما: الاستثناء والشرط. وإليك بيان ذلك فأقول:

* * *

المخصِّص الأول: الاستثناء

قوله: (**فصل: في الاستثناء**).

ش: **أقول**: المخصص الأول ــ من مخصصات العموم المتصلة ــ: الاستثناء وهو: مأخوذ من الثني، وهو: العطف من قوله: «ثنيت الحبل أثنيه»: إذا عطفت بعضه على بعض.

وقال التبريزي في «التنقيح»: مأخوذ من الثني، وهو: الصرف، يقال: «ثنيته عن الشيء»: إذا صرفته عنه.

* * *

صيـغ الاستثنـاء

قوله: (**وصيغه: إلاَّ، وغير، وسوى، وما عدا، وليس، ولا يكون، وحاشا، وخلا. وأم الباب: إلاَّ**).

ش: **أقول**: أدوات وصيغ الاستثناء إحدى عشرة صيغة، هي كما يلي: «إلاَّ» وهي أم الباب، و «غير» و «سوى» و «ما عدا» و «ليس» و «لا يكون» و «حاشا» و «خلا» و «سيما» و «ما خلا» و «عدا».

وإليـك بيـان الحـرف، والاسـم، والمختلـف فيـه مـن هـذه الأدوات والصيغ.

أما صيغة «إلاَّ» فهي حرف بالاتفاق.

أما صيغة «حاشا» فهي حرف عند سيبويه، وهو الصحيح، ويقال فيها: «حاش» و «حشا».

أما صيغة: «لا يكون» فهي فعل بالاتفاق.

أما صيغة «ليس» و «ما عدا» و «ما خلا» فهي أفعال على الأصح.

أما صيغة «خلا»، وصيغة «عدا»: فهما مترددتان بين الفعلية والحرفية بحسب الاستعمال، فإن نصب ما بعدهما كانتا فعلاً، وإن جر ما بعدهما كانتا حرفاً.

أما صيغة «غير» وصيغة «سوى» فهما اسمان.

ويجوز في «سوى» ضم السين، وكسرها، ويقال: «سواء» بالمد.

أما صيغة: «لا سيما» فاجتمع فيها حرف واسم.

* * *

تعريف الاستثناء اصطلاحاً

قوله: **(وحدُّه: أنه قول متصل يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول).**

ش: **أقول:** عرف ابن قدامة الاستثناء بهذا التعريف، وهو قريب من تعريف القاضي أبي يعلى في العدة، وتعريف الغزالي في المستصفى.

ويتبين ذلك بالمثال، فقولنا ــ مثلاً ــ: «نجح الطلاب إلاَّ زيداً»، فقوله: «إلاَّ زيداً» هذا قول متصل بما قبله من الكلام وهو: «نجح الطلاب» هذا القول ــ بما فيه صيغة الاستثناء ــ دل دلالة واضحة على أن المذكور معه ــ «وهو زيد» ــ غير مراد بالقول الأول وهو: «نجح الطلاب».

وإليك بيان التعريف، وذكر محترزاته:

قوله: «قول» احترز به عن المخصصات العقلية والحسية.

وقوله: «متصل»، أي: متصل بجملة، ولا يستقل عنها.

وأورد هذا للاحتراز عن المخصصات المنفصلة كلها.

وقوله: «يدل» احترز به عن الصيغ المهملة.

وقوله: «يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول»، أي: أن المذكور بعد أداة الاستثناء مخرج من القول الأول، ولا يدخل تحته.

وأوردت هذه الجملة للاحتراز عن الأسماء المؤكدة، أو النعتية كقول القائل: «جاءني القوم العلماء كلهم».

وهذا التعريف يصح لو أضفنا إليه قيد آخر، وهو: «بحرف إلاَّ وأخواتها».

ليكون التعريف هكذا: «أنه قول متصل يدل بحرف إلاَّ وأخواتها، على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول.

وقد اضطررت لإضافة هذا القيد ــ هو بحرف إلاَّ وأخواتها ــ لأمرين:

أولهما: للاحتراز عن مثل قولهم: «قام القوم دون زيد»، فإن هذا ليس باستثناء لغة.

ثانيهما: للاحتراز عن المخصصات المتصلة الأخرى، كالتخصيص بالشرط، كقولهم: «من دخل داري فأكرمه إن كان طالب علم»، والتخصيص بالصفة كقولهم: «جاءني بنو تميم الطوال»، والتخصيص بالغاية كقول السيد لعبده: «أكرم بني تميم أبداً إلى أن يظهروا العداوة».

وهناك تعريفات أخرى ذكرها العلماء للاستثناء، منها:

أن الاستثناء هو: «إخراج بعض الجملة من الجملة بإلاَّ، أو ما أقيم مقامه» وهو تعريف فخر الدين الرازي في «المحصول»، وتبعه عليه بعض أتباعه.

ومنها: أن الاستثناء هو: «إخراج شيء لولا ذلك الاستثناء لوجب دخوله لغة» وهذا تعريف أكثر العلماء.

ومنها: أنه عبارة عما لا يدخل في الكلام إلاَّ لإخراج بعضه بلفظ «إلا» ولا يستقل بنفسه.

وقيل: غير ذلك. ولا يخلو أي تعريف مما سبق من اعتراض، لكن أقربها إلى الصحة والصواب هو تعرف ابن قدامة ــ رحمه الله ــ مع ملاحظة الزيادة التي ذكرناها.

ولا تلتفت إلى اعتراض ابن تيمية في المسودة الذي قال فيه: إن هذا تعريف الاستثناء عند النحاة، وتعريفه عند الفقهاء أعم من ذلك؛ وذلك لأننا نعرِّف الاستثناء لغة؛ حيث إننا نتكلم عن العموم والخصوص اللغوي، وإذا كان كذلك فالعمدة فيه كلام أهل اللغة والنحو.

لذلك تجد أكثر استدلالاتنا في إثبات صيغ العموم السابقة من كلام أهل اللغة، كذلك الكلام في المخصصات المتصلة والمنفصلة.

* * *

الفرق بن الاستثناء وبين ما يقرب منه

لما عرف الاستثناء أراد أن يفرق بينه وبين ما فيه نوع اتصال به ففرق بينه وبين التخصيص بغيره، وفرق بينه وبين النسخ، وإليك بيان ذلك:

* * *

أولاً:

الفرق بين الاستثناء، والتخصيص بغير الاستثناء

قوله: (ويفارق الاستثناء التخصيص بشيئين).

ش: أقول: الفرق بين الاستثناء وبين التخصيص بالمنفصل من وجهين:

الوجه الأول

قوله: (أحدهما: في اتصاله).

ش: أقول: الوجه الأول ـ من وجهي الفرق بين الاستثناء والتخصيص ـ: أن الاستثناء يشترط فيه اتصاله بالمستثنى منه؛ لا يستقل بنفسه.

أما التخصيص بغير الاستثناء فلا يشترط فيه ذلك؛ إذ يجوز أن يأتي متراخياً؛ لأنه يستقل بنفسه.

فمثلاً: قال تعالى: ﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾ [البقرة: ١٧٣] هذا عام لجميع الميتات جاء التخصيص متراخياً بقوله ﷺ: «أحل لنا ميتتان ودمان...».

ولكن لا يجوز ذلك في الاستثناء، فلا يجوز أن يقول السيد: «أكرم الطلاب»، ثم بعد مدة يقول: «إلَّا زيداً».

وسيأتي لذلك زيادة بيان إن شاء الله.

* * *

الوجه الثاني

قوله: (والثاني: أنه يتطرق إلى النص، كقوله: «عشرة إلَّا ثلاثة» والتخصيص بخلافه).

ش: أقول: الوجه الثاني ــ من وجهي الفرق بين الاستثناء والتخصيص ــ: أن الاستثناء يتطرق إلى الظاهر والنص جميعاً، فيجوز أن يقول: «أكرم الطلاب إلاَّ زيداً»، ويجوز أن يقول: «له علي عشرة دراهم إلاَّ ثلاثة».

أما التخصيص فإنه لا يجوز في النص، وإنما يصح في الظاهر ــ وهو العام فقط ــ فيجوز أن يقول: «أكرم الطلاب» ثم يقول: «لا تكرم زيداً»؛ لأن دخول زيد في عموم الطلاب ظني؛ لأن دلالة العام ظنية، ولكن لا يجوز أن يقال: «أكرم زيداً وعمراً وصالحاً وبكراً»، ثم بعد ذلك يقول: «لا تكرم زيداً»، فإذا قال ذلك فإنه يأتي ذلك نسخاً، لا تخصيصاً.

* * *

ثانياً:

الفرق بين الاستثناء والنسخ

قوله: (**ويفارق النسخ ــ أيضاً ــ في ثلاثة أشياء**).

ش: **أقول**: الفرق بين الاستثناء والنسخ من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول

قوله: (**أحدهما: في اتصاله**).

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من وجوه الفرق بين الاستثناء والنسخ ــ أن الاستثناء يشترط فيه: اتصاله بالمستثنى منه؛ لأنه لا يستقل بنفسه.

أما النسخ فيشترط فيه أن يكون الناسخ متراخياً عن المنسوخ ــ كما سبق في تعريف النسخ ــ وهو: «رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخ عنه»، وكون النسخ لا يشترط اتصاله؛ لأن كلاً من الناسخ والمنسوخ يستقل بنفسه.

* * *

الوجــه الثانــي

قوله: (والثاني: أن النسخ رفع لما دخل تحت اللفظ، والاستثناء يمنع أن يدخل تحت اللفظ ما لولاه لدخل).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من وجوه الفرق بين الاستثناء والنسخ ــ: أن النسخ ــ كما قلنا في تعريفه ــ يرفع ما دخل تحت اللفظ الوارد.

أما الاستثناء فهو يمنع بعض الأفراد من الدخول تحت اللفظ، ولولا هذا الاستثناء لدخل، أي: أن الاستثناء يمنع دخول المستثنى تحت لفظ المستثنى منه ــ كما قلنا في تعريف الاستثناء المختار ــ.

إذن يكون النسخ رافع، والاستثناء مانع.

* * *

الوجــه الثالــث

قوله: (أن النسخ يرفع جميع حكم النص، والاستثناء إنما يجوز في البعض).

ش: **أقول**: الوجه الثالث ــ من أوجه الفرق بين الاستثناء والنسخ ــ: أن النسخ ــ كما قلنا في تعريفه ــ يرفع جميع الحكم أحياناً كرفع وجوب الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ.

وأحياناً يرفع بعض الحكم كرفع بعض عدة المتوفى عنها زوجها فقد كانت حولاً كاملاً فنسخ ورفع بعضها حتى صارت العدة أربعة أشهر وعشراً.

أما الاستثناء فهو يمنع من دخول بعض الأفراد تحت اللفظ الأول، مثل أن يقال: «أكرم الطلاب إلاَّ زيداً».

ولكن لا يجوز أن يرفع الاستثناء جميع ما دخل تحت اللفظ فلا يجوز أن يقال: «لي عليه عشرة إلاَّ عشرة» ويقول: «ثلاثة إلاَّ ثلاثة».

تنبيه: سبق بيان الفرق بين النسخ والتخصيص في باب النسخ.

* * *

شـروط الاستثنـاء

لما فرغ من تعريف الاستثناء والفرق بينه وبين غيره مما يشتبه به كالتخصيص بالمنفصل، والنسخ، شرع في بيان شروطه.

* * *

عدد شروط الاستثناء

قوله: **(فصل: ويشترط في الاستثناء ثلاثة شروط).**

ش: **أقول:** استثناء لا يكون مخصِّصاً من المخصِّصات المتصلة على إطلاقه، بل اشترط فيه ثلاثة شروط ــ على خلاف فيها بين العلماء ــ :

الشرط الأول: اتصاله بالمستثنى منه.

الشرط الثاني: أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه.

الشرط الثالث: أن يكون المستثنى أقل من النصف.

* * *

اشرط الأول:

كون الاستثناء متصلاً

لقد اختلف العلماء في هذا الشرط على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(أحدها: أن يتصل بالكلام بحيث لا يفصل بينهما كلام، ولا سكوت يمكن الكلام فيه).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يشترط ـ لصحة الاستثناء ـ: أن يكون الاستثناء متصلاً بالمستثنى منه، أي: أن يكون متصلاً بالكلام حقيقة مثل: «نجح الطلاب إلاَّ زيداً»، بدون انقطاع.

أو يكون في حكم المتصل بأن يكون انفصاله قبل أن يستوفي المتكلم غرضه من الكلام نحو: أن يسكت عن الاستثناء لانقطاع نفسه، أو لبلع ريق، أو سعال، أو ما أشبهه.

هذا ما ذهب إليه جمهور العلماء.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: **(لأنه جزء من الكلام يحصل به الإتمام فإذا انفصل لم يكن إتماماً كالشرط وخبر المبتدأ، فإنه لو قال: «أكرم من دخل داري» ثم قال بعد شهر: «إلاَّ زيداً» لم يفهم، كما لو قال: «زيد» ثم قال بعد شهر: «قائم» لم يعد خبراً، كذلك الشرط).**

ش: **أقول**: استدل الجمهور على أنه يشترط في الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه ـ بقولهم: إن الاستثناء غير مستقل بنفسه ـ، فهو جزء من الكلام أتي به لإتمامه وإفادته، لذلك لا يفيد شيئاً إلاَّ إذا اتصل به مباشرة، لكن لو انفصل الاستثناء عن المستثنى منه لم يكن ذلك الاستثناء متمماً لذلك الكلام الأول.

أي: لو قال ــ مثلاً ــ : «أكرم الطلاب» ثم قال بعد شهر: «إلاَّ زيداً»، ثم قال: أردت به الاستثناء من الكلام الذي قلته منذ شهر فإنه يقبح عند أهل اللغة ويعدُّون ذلك لغواً، لأن الكلام يورد لإفهام الغير وإفادته، وقوله: «إلاَّ زيداً» لا يفهم منه شيء حيث أنه لا يرتبط بقوله: «أكرم الطلاب».

والاستثناء مع المستثنى منه كالخبر مع المبتدأ، فلو قال ــ مثلاً ــ : «زيد» ثم قال بعد شهر: «قائم»، فإن لفظ «قائم» لا يكون خبراً للفظ: «زيد» عند أهل اللغة ولا يفهم منه ذلك.

وكذلك الاستثناء مع المستثنى منه كالجزاء مع الشرط، فلو قال ــ مثلاً ــ : «من دخل الدار» ثم قال بعد شهر: «فله درهم»، لم تكن عبارة: «فله درهم» جزاء وجواب للشرط الوارد في عبارة: «من دخل داري» عند أهل اللغة، ولا يفهم منها ذلك.

فإذا اشترط اتصال الخبر بالمبتدأ والجزاء بالشرط فكذلك يشترط اتصال الاستثناء بالمستثنى منه، ولا فرق بينها، والجامع: أن كلاً من الاستثناء، والخبر، والجزاء غير مستقل بنفسه.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وحكي عن ابن عباس: أنه يجوز أن يكون منفصلاً، وعن عطاء والحسن: جواز تأخيره ما دام في المجلس، وأومأ إليه أحمد ــ رحمه الله ــ في الاستثناء في اليمين).

ش: **أقول**: المذهب الثاني ــ في المسألة ــ : أنه لا يشترط اتصال المستثنى بالمستثنى منه، بل يجوز انفصال الاستثناء عنه.

وقد اختلف أصحاب هذا المذهب في وقت هذا الانفصال على أقوال:

القول الأول: أنه يجوز انفصال المستثنى عن المستثنى منه وإن طال زمان الانفصال شهراً.

أخرج ذلك عن ابن عباس والحاكم ــ في «المستدرك» ــ .

وحكي عن ابن عباس: أنه يقول: بصحة الاستثناء المنفصل وإن طال سنة، وحكي عنه أنه يقول بصحة الاستثناء المنفصل وإن طال أبداً.

لكن جماعة من العلماء أوَّلوا كلام ابن عباس ــ إن صح عنه ــ على نسيان: «إن شاء الله»، منهم الإمام أحمد، والقرافي، وقال ابن جرير الطبري: «إن صح ذلك عن ابن عباس فإنه محمول على أن السنة أن يقول الحالف: «إن شاء الله» ولو بعد سنة».

وقال الحافظ المديني: إنه لا يثبت عن ابن عباس، ثم قال: إن صح هذا عن ابن عباس فيحتمل أن المعنى: إذا نسيت الاستثناء فاستثن إذا ذكرت.

وقال الغزالي: وإن صح فلعله أراد به إذا نوى استثناء أولاً ثم أظهر نيته بعده، فيدين بينه وبين الله فيما نواه.

وبعض العلماء استبعدوا أن يكون ابن عباس يقول مثل ذلك ــ وهو حبر هذه الأمة ــ فقد قال أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع»: «والظاهر أنه لا يصح عنه وهو بعيد»، وقال إمام الحرمين: والوجه إتهام الناقل، وحمل النقل على أنه خطأ».

وقيل: غير ذلك.

والحق: أن الرواية عن ابن عباس ثابتة، فقد رواها الحاكم في المستدرك وقال: «صحيح على شرط الشيخين».

القول الثاني: يجوز تأخير الاستثناء ما دام في المجلس.

روي هذا عن الحسن البصري، وعن عطاء بن أبـي رباح.

وقد أومأ الإمام أحمد إلى ذلك.

القول الثالث: يجوز الفصل بين المستثنى والمستثنى منه في اليمين في زمن يسير إذا لم يخلط كلامه بغيره.

قد أومأ الإمام أحمد إلى ذلك، فقد قال في رواية أبـي طالب: «إذا حلف بالله ثم سكت قليلاً، ثم قال: إن شاء الله، فله استثناؤه؛ لأنه يكفر».

القول الرابع: يجوز تأخير الاستثناء إلى أربعة أشهر.

روي ذلك عن سعيد بن جبير ــ رحمه الله ــ .

القول الخامس: يجوز تأخير الاستثناء لفظاً لكن مع إضمار الاستثناء متصلاً بالمستثنى منه، ويكون المتكلم به مديناً فيما بينه وبين الله ــ تعالى ــ ، وهذا تأويل فخر الدين الرازي لقول ابن عباس إن صح عنه. وذلك في «المحصول»، وقال الآمدي ــ في «الإحكام» ــ : «ولعله مذهب ابن عباس»، ونسبه إلى بعض أصحاب مالك، ولكن نفاه المازري في «شرح البرهان».

القول السادس: يجوز الفصل في الاستثناء في كتاب الله ــ تعالى ــ دون غيره.

القول السابع: يجوز تأخير الاستثناء إذا أورد معه كلاماً يدل على أن ذلك استثناء مما تقدم، مثل أن يقول: «جاء الناس» ثم يقول بعد زمان: «إلاَّ زيداً، وهو استثناء مما كنت قلت».

وقيل: غير ذلك.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: لا يشترط اتصال المستثنى بالمستثنى منه ـ بأدلة، منها:

الدليـل الأول

ما روي عن النبـي ﷺ أنه قال: «والله لأغزون قريشاً مرتين أو ثلاثاً»، ثم سكت، ثم قال: «إن شاء الله»، ولولا صحة الاستثناء بعد السكوت لما فعله؛ لكونه مقتدى به.

* * *

جـوابـه

يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الجـواب الأول

أنه ليس المراد به الاستثناء، وإنما المراد به أن الأفعال المستقبلية بمشيئة الله ـ تعالى ـ ولهذا قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤].

الجـواب الثانـي

ـ وهو أقوى من الأول ـ أن سكوته قبل الاستثناء يحتمل أنه من السكوت الذي لا يخل بالاتصال الحكمي، كما ذكرنا سابقاً ـ ويجب العمل عليه ـ موافقة لما ذكرناه من الدليل على اشتراط الاتصال.

* * *

الدليـل الثانـي

أن الاستثناء بيان وتخصيص للكلام الأول فجاز تأخيره كالنسخ، والأدلة المنفصلة المخصصة للعموم.

جـوابـه

يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

* * *

الجـواب الأول

أن هذا الدليل مبني على ثبوت اللغة بالقياس، وهذا لم يتفق عليه.

* * *

الجـواب الثانـي

على فرض صحته، فإنه قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق.

ووجه الفرق:

أنه يوجد فرق بين الاستثناء والتخصيص بالمخصِّصات المنفصلة والنسخ حيث إن المستثنى لا يستقل بنفسه ولا يفيد بمفرده.

أما المخصص المنفصل كالإجماع، والنص فإنه يفيد بمفرده، وكذلك الناسخ يفيد بمفرده لذلك يجوز أن يرد المخصص والناسخ بعد سنوات من ورود العام، والمنسوخ.

* * *

الراجـح

قوله: **(والأولى: ما ذكرناه)**.

ش: **أقـول**: إن المـذهـب الأول ــ وهـو اشتـراط اتصـال المستثنى بالمستثنى منه ــ هو المذهب الصحيح؛ لقوة دليله، وضعف أدلة أصحاب المذهب الثاني.

ولأننا لو قلنا بصحة الاستثناء المنفصل لما علم صدق صادق، ولا

كذب كاذب، ولا حصل بوثوق يمين، ولا وعد ولا وعيد ولا حصل الجزم بصحة عقد نكاح، وبيع، وإجارة، ولا وقوع طلاق وعتاق، ولا لزوم معاملة أصلاً؛ وذلك لإمكان الاستثناء المنفصل ولو بعد حين، أي: لجواز أن يستثنى بعد زمان ما يسقط حكم الكلام، ولا يخفى ما في ذلك من التلاعب، وإبطال جميع التصرفات الشرعية، وهذا معارض للنصوص الشرعية ومقاصد الشرع، فيكون محالاً.

ومما يروى في هذا الشأن: أن الخليفة هارون الرشيد استدعى القاضي أبا يوسف ـ صاحب أبي حنيفة ـ وقال له: كيف مذهب ابن عباس في الاستثناء؟ فقال: يلحق عنده بالخطاب، ويتغير الحكم به، ولو بعد زمان، فقال الخليفة: عزمت عليك أن تفتي به ولا تخالفه، فقال أبو يوسف: لكن رأي ابن عباس يفسد عليك بيعتك؛ فقال الخليفة: كيف ذلك؟ قال أبو يوسف: لأن من حلف لك وبايعك يرجع إلى منزله فيستثني، فانتبه الرشيد، فقال: إياك أن تعرف الناس مذهبه في ذلك، واكتمه.

ومما يدل على بطلان ما ذهب إليه ابن عباس ـ إن صح عنه ـ أنه روي أن الشيخ أبا إسحاق الشيرازي ـ صاحب اللمع وشرحه والتبصرة والمهذب ـ أراد الخروج مرة من بغداد فاجتاز بعض الطرق، وإذا برجل على رأسه سلة فيها بقل، وهو يقول لآخر: مذهب ابن عباس في تراخي الاستثناء غير صحيح، ولو صح لما قال الله ـ تعالى ـ لأيوب ـ عليه السلام ـ: «وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث»، بل كان يقول له: استثني، وحاجة إلى التوسل إلى البر بذلك، فقال الشيخ أبو إسحاق: بلدة فيها رجل يحمل البقل يرد على ابن عباس لا تستحق أن يخرج منها.

* * *

اتفاق المشترطون للاتصال على نية الاستثناء

اتفق أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور وهم الذاهبون إلى اشتراط اتصاله ــ : على أن ينوي الاستثناء في الكلام، فلو لم يعرض له نية الاستثناء إلاَّ بعد فراغ المستثنى منه لم يعتد به.

* * *

خلافهم في موضع النية

اختلف أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ في موضع نية الاستثناء، فقال أكثرهم: يكتفي بوجود النية قبل فراغه، وهو الصحيح وقال بعضهم: يعتبر وجود النية في أول الكلام.

* * *

خلاف الجمهور في
تقديم المستثنى على المستثنى منه

اختلف أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ الذين اشترطوا اتصال المستثنى بالمستثنى منه، في تقديم المستثنى على المستثنى منه على قولين:

القول الأول: أنه يجوز تقديم المستثنى على المستثنى منه إذا كان متصلاً به فيجوز أن تقول: «ما جاءني إلاَّ أخاك من أحد»، وقال الشاعر: الكميت بن زيد:

فما لي إلاَّ آل أحمد شيعة وما لي إلاَّ مشعب الحق مشعب

فقدم قوله: «آل أحمد» وقوله: «مشعب الحق» وجعله بمثابة قوله:

«فمالي شيعة إلاَّ آل أحمد، وما لي مشعب إلاَّ مشعب الحق».

وقال كعب بن مالك للنبي ﷺ:

الناس ألب علينا فيك ليس لنا إلاَّ السيوف وأطراف القنا وزر

فقدم قوله: «إلاَّ السيوف وأطراف القنا»، وجعله بمثابة قوله: «ليس لنا وزر إلاَّ السيوف وأطراف القنا».

وهذا قول أكثر العلماء:

القول الثاني: لا يجوز تقديم المستثنى في أول الكلام مطلقاً.

* * *

الشرط الثاني

كون المستثنى من جنس المستثنى منه

لقد اختلف العلماء في هذا الشرط على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(الشرط الثاني: أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، فأما الاستثناء من غير الجنس فمجاز لا يدخل في الإقرار، ولو أقر بشيء، واستثنى من غير جنسه كان استثناؤه باطلاً، وهذا قول بعض الشافعية)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يشترط ـ لصحة الاستثناء ـ: أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه.

فلا يصح الاستثناء من غير الجنس، فلا تقول: «رأيت الناس إلاَّ حماراً»؛ لأن الحمار لا يدخل في الناس.

وإذا ورد ذلك ــ أي: ورد استثناء من غير الجنس ــ فهو مجاز، وليس بحقيقة، ذكره أبو القاسم الخرقي في باب الإقرار من مختصره، فقال: «ومن أقر بشيء، واستثنى من غير جنسه كان استثناؤه باطلاً إلاَّ أن يستثني عيناً من ورق، أو ورقاً من عين». وذهب إلى ذلك أكثر العلماء.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال بعضهم، ومالك، وأبو حنيفة، وبعض المتكلمين: يصح).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه لا يشترط أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، بل الاستثناء من غير الجنس صحيح، ويكون حقيقة، ذهب إلى ذلك بعض الشافعية، والإمام مالك، وأبو حنيفة، وبعض المتكلمين كما ذهب إليه القاضي أبو بكر الباقلاني، وبعض النحويين كابن جني.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (لأنه قد جاء في القرآن، واللغة الفصيحة، قال الله ــ تعالى ــ: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَٰمًا﴾ [مريم: ٦٢]، ﴿لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ﴿١٩﴾ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الليل: ١٩ ــ ٢٠]، وقال الشاعر: «وما بالربع من أحد... إلاَّ الأواري».

وبلــدة ليــس بهــا أنيــس   إلاَّ اليعــافيــر وإلاَّ العيــس

ومثله كثير).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أنه لا يشترط ذلك وأن الاستثناء يصح من غير الجنس ـ بقولهم: إن الاستثناء من غير الجنس ورد في القرآن، ولغة العرب، واستعمل فيهما، والاستعمال يدل على الحقيقة، وإليك أمثلة على ذلك:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا﴾ [مريم: ٦٢]، فقد استثنى السلام من اللغو، وليس من جنسه.

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، فقد استثنى التجارة من الباطل، وهي ليست من جنس الباطل.

المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ۝١٩ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الليل: ١٩ ـ ٢٠]، فقد استثنى ابتغاء وجه ربه من النعمة، وابتغاء وجه ربه ليس من جنس النعمة.

المثال الرابع: قوله تعالى: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧]، فقد استثنى الظن من العلم، وهو ليس من جنسه.

المثال الخامس: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [البقرة: ٣٤، الأعراف: ١١]، وإبليس لم يكن من جنس الملائكة؛ لقوله تعالى: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف: ٥٠]، والجن ليسوا من جنس الملائكة، ولأنه كان مخلوقاً من نار على ما قال: ﴿خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ﴾ [الأعراف: ١٢]، والملائكة من نور فلا يكون من جنسهم، وهو مستثنى منهم.

والأمثلة على ذلك من القرآن كثيرة.

المثال السادس: قول الشاعر النابغة الذبياني:

وقفت فيها أصيلاناً أسائلها عيت جواباً وما بالربع من أحد

إلاَّ الأواري لأياً ما أبينها والنوى كالحوض بالمظلومة الجلد

والأواري ليست من جنس الأحد.

وقال النابغة الذبياني هذا البيت ضمن قصيدة طويلة يمدح بها النعمان بن المنذر ملك الحيرة، ومطلعها:

يا دارمية بالعلياء فالسند أقوت فطال عليها سالف الأبد

ومعنى ذلك: أن دارمية خلت من أهلها، فسألها الشاعر ـ توجعاً وتذكراً لمن حل بها ـ فلم تجبه؛ لأنه لا مجيب بها، ولا أحد فيها إلاَّ الأواري وهي: محابس الخيل، وأحدها: آري، وهو من تأريت بالمكان: إذا تحبست به، وهي الأوتاد التي تربط بها الخيل.

واللأي: البطء، والمعنى: تبينها بعد بطء وذلك لتغيرها.

والنوي: حاجز حول الخباء يدفع عنه الماء، ويبعده، وهو من «نأيت» إذا بعدت وشبهه في استدارته بالحوض.

والمظلومة: أرض حفر فيها الحوض لغير إقامة؛ لأنها في فلاة، فظلمت بذلك، وإنما أراد أن حفر الحوض لم يعمق، فأشبه النوي ولذلك جعلها جلداً وهي الصلبة.

وقيل: المظلومة هي: الأرض التي لم ينزل عليها المطر، وهو من الألفاظ المشتركة تطلق على وضع الشيء في غير محله، وهو الظلم المشهور، وعلى عدم المطر والجدب، والجلد: الصلب، صارت صلبة لعدم الماء الذي يلينها.

المثال السابع: قول الشاعر ـ جران العود ـ عامر بن الحارث:

وبلدة ليس بها أنيس إلاّ اليعافير وإلاّ العيس

واليعافير والعيس ليست من جنس الأنيس.

ومعنى اليعافير: جمع يعفور، وهو ولد الظبية، ويطلق على ولد البقرة الوحشية ـ أيضاً ـ.

والعيس: إبل بيض يخالط بياضها شقرة، أو اصفرار، وهو: جمع يعفور، والأنثى عيساء.

المثال الثامن: قول النابغة الذبياني:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

وليس فلول السيوف عيباً لأربابها، بل فخراً لهم، وقد استثناها من العيوب، وليست من جنسها.

وقال ذلك قي قصيدة يمدح بها عمرو بن الحارث، مطلعها:

كليني لهم يا أميمة ناصب وليل أقاسيه بطيء الكواكب

المثال التاسع: قول العرب: «ما جاءني زيد إلاّ عمرو»، وقولهم: «ما زاد إلاّ ما نقص»، وقولهم: «وما بالدار من أحد إلاّ الوتد»، فقد استثنوا هذا عمراً من زيد، والنقص من الزيادة، والوتد من أحد وليس من جنسه.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

لم يجب عنه ابن قدامة ـ رحمه الله ـ فأقول ـ في الجواب عنه ـ :

إن ما ذكرتم من الأمثلة ليس فيها استثناء من غير الجنس، وإليكم بيان ذلك:

أما المثال الأول ــ وهو قوله تعالى: ﴿ لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَٰمًا ﴾ [مريم: ٢٦] ــ فإن «إلاَّ» بمعنى «لكن»، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾ [النساء: ٩٢]، والخطأ لا يجوز أن يكون استثناء؛ لأنه يكون معناه: «إلاَّ خطأ فإنه يكون ذلك»، فثبت أن معناه: «لكن إن قتله خطأ فتحرير رقبة».

ويكون التقدير في الآية الأولى: «أنهم لا يسمعون لغواً لكن يسمعون كلاماً».

أما المثال الثاني ــ وهو قوله تعالى: ﴿ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] ــ فإن «إلاَّ» هنا وردت بمعنى «لكن» أيضاً، فيكون التقدير: «لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل لكن إذا كانت تجارة عن تراض منكم...».

أما المثال الثالث ــ وهو قوله تعالى: ﴿ وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ﴾ [الليل: ١٩ ــ ٢٠] ــ فإن «إلاَّ» هنا بمعنى «لكن» أيضاً، ويكون التقدير: «وما لأحد عنده من نعمة تجزى لكن ابتغاء وجه ربه»، أي: أن أبا بكر ــ رضي الله عنه ــ لما اشترى بلالاً وأعتقه لم يرد بذلك رد نعمة فعلها له بلال ــ كما زعم المشركون ــ ، ولكن أراد بهذا الإعتاق والأجر والثواب من الله ــ تعالى ــ .

أما المثال الرابع ــ وهو قوله تعالى: ﴿ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧]، فإنه استثناء من الجنس؛ حيث إنه عام في كل ما يسمى علماً، والظن يُسمَّى علماً، فتقول: «هذا علم ظني» و «هذا علم يقني»، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ [الممتحنة: ١٠]، وأراد: إن ظننتموهن؛ لاستحالة اليقين في ذلك.

وقيل: إن «إلاَّ» هنا بمعنى «لكن»، والتقدير: «وما لهم به من علم لكن اتبعوا الظن».

أما المثال الخامس ـ وهو قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [البقرة: ٣٤] ـ فإنه استثناء من الجنس؛ لأن إبليس كان من الملائكة، كما قال ذلك ابن عباس وغيره.

ودل على أنه من الملائكة أمران:

الأول: أن الله ـ تعالى ـ استثناه من الملائكة، والأصل: أن يكون من جنسهم؛ للاتفاق على صحة الاستثناء من الجنس، ووقوع الخلاف في غيره.

الثاني: إن الأمر بالسجود لآدم إنما كان للملائكة، بدليل قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ ﴾ [البقرة: ٣٤]، ولو لم يكن إبليس من الملائكة لما كان عاصياً للأمر المتوجه إلى الملائكة؛ لكونه ليس منهم، ودليل عصيانه بقوله تعالى: ﴿ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة: ٣٤].

وأما كونه من الجن، فقد قيل: إن إبليس كان من الملائكة من قبيل يقال لهم: «الجن»؛ لأنهم كانوا خزان الجنان، وكان إبليس رئيسهم، وتسميته جنياً لنسبته إلى الجنة، ويحتمل أنه سمي بذلك لاجتنانه واختفائه.

أما المثال السادس ـ وهو قول الشاعر:

.... وما الربع من أحد
إلاَّ الأواري ....

فإنه استثناء من الجنس؛ لأن لفظ «الأحد» كما يطلق على الآدمي فإنه يطلق على غيره من الحيوانات والجمادات، ولذلك يقال: «رأيت أحد

الفرسين»، و «رأيت أحد الحمارين»، و «رميت أحد الحجرين»، فإذا كان لفظ «أحد» يطلق على الجمادات والحيوانات فيكون استثناء الأواري ـ وهي محابس الخيل ـ من لفظ «أحد» استثناء من الجنس.

فإن منع بعضهم ذلك وقال: «لا أسلم أن لفظ أحد يطلق على الجمادات».

فإنا نقول: إن «إلاَّ» هنا بمعنى «لكن»، ويكون التقدير: ما بالربع من أحد لكن توجد محابس الخيل، وهي: الأوتاد التي تربط بها الخيل ولقد تبينتها بصُعوبة لكثرة ما عليها من الرمال.

أما المثال السابع ـ وهو قول الشاعر ـ :

وبلــدة ليــس بهــا أنيــس إلاَّ اليعــافيــر وإلاَّ العيــس

فإنه استثناء من الجنس؛ وذلك لأن اليعافير ـ وهي أولاد الظباء، وأولاد البقرة الوحشية، والعيس ـ وهي: الإبل ـ مما يؤنس بها، فهي من جنس الأنيس، بل قد يحصل الأنس بالأبنية والأشجار فضلاً عن الحيوانات.

أما المثال الثامن ـ وهو قول الشاعر ـ :

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

فهو ـ أيضاً ـ استثناء من الجنس؛ لأن فلول السيوف عيب في السيوف، وإن كان يسبب فلولها فخراً ومدحة لأربابها، فهو في الجملة استثناء من الجنس.

وأما المثال التاسع ـ وهي ما ذكره من أقوال العرب ـ فبعضها وردت «إلاَّ» فيها بمعنى «لكن»، وبعضها الآخر استثناء من الجنس.

فقولهم: «ما جاءني زيد إلاَّ عمرو» فإن «إلاَّ» هنا بمعنى لكن، أي: ما جاءني زيد لكن جاءني عمرو.

وقولهم: «ما زاد إلَّا ما نقص» استثناء من الجنس، فيكون تقديره: ما زاد إلَّا الذي نقص،

أي: ينقص.

وقولهم: «وما بالدار من أحد إلَّا الوتد» استثناء من الجنس؛ لأن «أحد» يطلق على الجمادات كما يطلق على الآدمي.

ويمكن أن تكون «إلَّا» هنا بمعنى «لكن» كما قلنا في المثال السادس.

فثبت: أن الأمثلة التي ذكرتموها ليس فيها استثناء من غير الجنس فبطل ما زعمتموه.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا: أن الاستثناء: إخراج بعض ما تناوله المستثنى منه بدليل: أنه مشتق من قولهم: «ثنيت فلاناً عن رأيه» و «ثنيت العنان» فيشعر بصرف الكلام عن صوبه الذي كان يقتضيه سياقه، فإذا ذكر ما لا دخول له في الكلام الأول لولا الاستثناء فما صرف الكلام ولا ثناه عن وجه استرساله، فتكون تسميته استثناء تجوزاً باللفظ عن موضوعه، وتكون «إلَّا» هاهنا بمعنى «لكن»، قال هذا ابن قتيبة، وقال: هو قول سيبويه، وقاله غيرهما من أهل العربية، فإذا كانت بمعنى «لكن» لم يكن لها في الإقرار معنى، فلم يصح أن ترفع شيئاً منه، فتكون لاغية، فإن «لكن» إنما تدخل للاستدراك بعد الجحد، والإقرار ليس بجحد فلا يصح فيه، ولذلك لم يأت الاستثناء المنقطع في إثبات بحال).

ش: **أقول:** استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على

عدم صحة الاستثناء من غير الجنس ــ بقولهم: إن الاستثناء استفعال مأخوذ من الثني، ومنه تقول: «ثنيت الشيء» إذا عطفت بعضه على بعض، وتقول: «ثنيت زيداً عن رأيه» إذا رددته، وتقول: «ثنيت عنان دابتي»، أي: رددته.

وعلى هذا تكون حقيقة الاستثناء: إخراج بعض ما تناوله اللفظ المستثنى منه، أي: بعد أن كان اللفظ متناولاً لجميع الأفراد ثناه الاستثناء عن البعض.

وكل هذا يفيد: أن الاستثناء يشعر بصرف الكلام عن صوبه الذي كان يقتضيه سياقه.

وهذا غير متحقق في قول القائل: «رأيت الناس إلاَّ حماراً»؛ لأن الحمار ــ وهو المستثنى ــ غير داخل في مدلول الناس ــ المستثنى منه حتى يقال بإخراجه وثنيه عنه؛ بل الجملة الأولى باقية بحالها لم تتغير، ولا تعلق للثاني بالأول أصلاً؛ لأنه ذكر لفظ «الحمار» وهو ما لا دخول له في الكلام الأول ــ وهو الناس ــ فلم يصرف الكلام ولا ثناه عن وجه استرساله، فلم يتحقق الاستثناء من اللفظ.

ولا يمكن أن يقال بصحة الاستثناء بناء على ما وقع به الاشتراك من المعنى بين المستثنى والمستثنى منه وإلاَّ لكان يلزم من ذلك استثناء كل شيء من كل شيء، ضرورة أنه ما من شيئين إلاَّ وهما مشتركان في معنى عام لهما، وليس كذلك.

كيف وأنه لو قال القائل: «رأيت العلماء إلاَّ الكلاب» و «قدم الحاج إلاَّ الحمير» كان ذلك مستهجناً لغة وعقلاً، وما هذا شأنه لا يكون وضعه مضافاً إلى أهل اللغة.

وعلى هذا فما ورد مما سميتموه استثناء تكون تسمية مجازية وليست حقيقية ولا نخالفكم في هذا.

بمعنى: أنه لا يصح الاستثناء من غير الجنس حقيقة، ويصح الاستثناء من غير الجنس مجازاً.

وإذا كان يصح ذلك مجازاً، فتكون: «إلاَّ» الواردة في النصوص التي ذكرتموها بمعنى «لكن»، وقد سبق بيان ذلك في الأجوبة عن تلك النصوص.

وقال ابن قتيبة ــ عبد الله بن مسلم الدينوري ــ في كتاب: «الجامع في النحو» ــ: ومما يكون فيه: «إلاَّ» بمعنى «لكن» قوله تعالى: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾ [هود: ٤٣]، أي: لكن من رحم، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ﴾ [هود: ١١٦]، معناه: لكن قليلاً، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَآ إِيمَٰنُهَآ إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾ [يونس: ٩٨]، يعني: لكن، وهذا قاله ــ أيضاً ــ سيبويه ــ إمام المدرسة البصرية ــ في الكتاب، وكان ــ سيبويه رحمه الله ــ يقدر المعنى في الآيات الثلاث السابقة بقوله: «ولكن من رحم»، «ولكن قليلاً» «ولكن قوم يونس».

وقال ذلك غيرهما من أهل العربية كالزجاج.

وإذا ثبت أنها بمعنى «لكن» فتكون للاستدراك، فلم يصح أن ترفع شيئاً من المستثنى منه، فتكون لاغية لا يعتد بها، ولهذا لم يأت الاستثناء المنقطع إلاَّ بعد نفي.

* * *

الشرط الثالث:

كون المستثنى نصف والمستثنى منه، أو أكثر من النصف

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول

قوله: **(الشرط الثالث: أن يكون المستثنى أقل من النصف، وفي استثناء النصف وجهان).**

ش: **أقول:** المذهب الأول: لا يجوز استثناء الأكثر، أي: لا يجوز أن يكون المستثنى أكثر من الباقي بعد الاستثناء.

وهذا مذهب أكثر الحنابلة وأبـي يوسف من الحنفية، وابن الماجشون من المالكية، وأكثر النحاة خاصة نحاة البصرة.

فعلى هذا لا يصح أن يقال: «له علي عشرة إلاَّ ستة».

واختلف أصحاب هذا المذهب في استثناء النصف على قولين:

القول الأول: لا يصح استثناء النصف، بل الذي يصح استثناء أقل من النصف، ذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني، وابن قدامة هنا، والأكثر من الحنابلة، وسيبويه، والخليل بن أحمد، والنضر بن شميل، وجمهور البصريين.

وعلى هذا فلا يصح أن يقال: «له علي عشرة إلاَّ خمسة».

القول الثاني: يصح استثناء النصف، وأما الأكثر منه فلا يصح.

ذهب إلى ذلك بعض الحنابلة، وابن درستويه النحوي.

فعلى هذا القول: يصح أن يقال: «له علي عشرة إلاَّ خمسة».

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: يجوز استثناء الأكثر)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: يجوز استثناء الأكثر، فلو قال: «له علي عشرة دراهم إلاَّ تسعة» لم يلزمه سوى درهم واحد.

ذهب إلى ذلك الشافعية، وأكثر العلماء من الفقهاء والمتكلمين، وأبو بكر الخلال من الحنابلة، وهو قول أكثر النحاة من الكوفيين كابن خروف، والشلوبيني، والسيرافي.

* * *

حكم استثناء الكل

قوله: **(ولا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز استثناء الكل)**.

ش: **أقول**: استثناء الكل، أو الاستثناء المستغرق لا يجوز باتفاق العلماء كقوله: «له علي عشرة إلاَّ عشرة».

لكن نقل ابن طلحة ــ أبو بكر عبد الله بن طلحة البابري الأشبيلي المالكي ــ في كتابه: «المدخل في الفقه» ــ أن الرجل لو قال لامرأته: «أنت طالق ثلاثاً إلاَّ ثلاثاً» ففيه قولان:

الأول: أنه استثناء ينفعه.

الثاني: يلزمه الثلاث، ويعد نادماً.

فعلى القول الأول: لا تطلق زوجته، وذلك يدل على صحة استثناء الكل.

لكن قال ابن السبكي ــ في الإبهاج ــ : «هذا غريب».

وقال بعض العلماء: إن هذا القول شاذ.

لذلك لا يخرق ما أجمع العلماء عليه من أنه لا يجوز استثناء الكل وهو الحق؛ لأن استثناء الكل يفضي إلى العبث حيث ينفي بعد أن أثبت، وعلى هذا فقوله: «أنت طالق ثلاثاً إلاَّ ثلاثاً» يلزمه الطلاق بالثلاث، وكذلك لو قال: «لفلان علي عشرة دراهم إلاَّ عشرة» لزمته العشرة؛ لأنه رفع الإقرار، والإقرار لا يجوز رفعه وكذلك كل منطوق به لا يرفع ولكن يتمم بما يجري مجرى الجزء من الكلام.

* * *

حكم استثناء العقد

استقبح بعض أهل اللغة استثناء عقد صحيح، فلا يقول: «له علي مائة إلاَّ عشرة»، بل يقول: «له علي مائة إلاَّ خمسة»؛ لأن الخمسة بعض العقد، أما عقد فلا.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(واحتج من جوزه ــ أي: جوز الأكثر ــ)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ــ على أنه يجوز استثناء الأكثر ــ بأدلة هي كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(بقوله: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [ص: ٨٢ ــ ٨٣]، وقال في أخرى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢]، فاستثنى كل واحد منهما من الآخر، وأيهما كان الأكثر حصل المقصود)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على جواز استثناء الأكثر ـ: من القرآن، فقد قال تعالى: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [ص: ٨٢ ـ ٨٣]، وقال: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢].

وجه الدلالة: أنهم إن استووا فقد استثنى المساوي، وإن تفاوتوا فأيهما كان أكثر فقد استثناه.

أي: أنه استثنى العباد من الغاوين، واستثنى الغاوين من العباد، وأيهما كان الأكثر فقد استثنى الأكثر وأبقى الأقل، وهذا يدل على جوازه.

على أن الغاوين أكثر من غير شك، بدليل قوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣]، وقوله: ﴿وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٧]، وقوله: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣]، وقوله: ﴿أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الحجرات: ٤].

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(وقال الشاعر:**

أدوا التي نقصت تسعين من مائة   ثم ابعثوا حكماً بالحق قواماً)

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على جواز استثناء الأكثر ـ: من الشعر؛ حيث قال الشاعر:

أدُّوا التي نقصت تسعين من مائة   ثم ابعثوا حكماً بالحق قواما

وجه الدلالة: إنه ـ هنا ـ استثنى تسعين من مائة وهذا استثناء الأكثر، فوروده في الشعر دليل على جوازه.

تنبيه: ورد في بعض الروايات «سبعين» بدلاً من «تسعين» وورد ــ أيضاً ــ بغير هذه الألفاظ، ولهذا قصة؛ إليك موجزها: أن غلاماً من بني سعد بن ثعلبة، وغلاماً من بني مالك بن مالك خرجا في إبل لهما، ومع غلام بني سعد سيف له، فقال له غلام بني مالك: والله ما في سيفك هذا خير ولو ضربت به عنقي ما قطعه، قال: مد عنقك، فمد عنقه فضرب غلام بني سعد عنقه فقطعه، فخرجت بنو مالك، وأخذوا غلام بني سعد فقتلوه، فاستعدت بنو سعد لحرب بني مالك، فأراد بعض الشعراء أن يصلحوا بينهما، فقال سعد بن ثعلبة: لا نرضى حتى نعطى مائة في صاحبنا، ويعطى بنو مالك سبعين، فغضب لهم بنو أسد بن مالك فقال أبو مكعث: منقذ بن خنيس، أخو بني سعد بن مالك، الأبيات التالية:

إن الـذيـن قتلتـم أمـس سيـدهـم	لا تحسبوا ليلهم عن ليلكم ناما
من يولهم صالحاً نمسك بجانبه	ومـن يضمهـم فـإيـانـا إذن ضـامـا
أدوا الذي نقصت سبعين من مائة	أو ابعثـوا حكمـاً بـالحـق عـلامـا
أو أذنـونـا بحـرب نـأتكـم سحـرا	حـرب تغـادر تحـت النقـع أقـوامـا
أبلــغ بنــي مــالــك عنــي مغلغلــة	أن السمــان إذا مــا أكــره اعتــامــا

ومعنى ذلك: أدوا مائة كاملة، فإذا نقصت سبعين بقيت ثلاثون.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(ولأنه إذا جاز استثناء الأقل جاز استثناء الأكثر)**.

ش: أقول: الدليل الثالث ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على جواز استثناء الأكثر ــ: قياس استثناء الأكثر على استثناء الأقل. بيانه:

أنه كما يجوز استثناء الأقل وإبقاء الأكثر باتفاق، كذلك يجوز استثناء

الأكثر وإبقاء الأقل، ولا فرق والجامع: أن كلاً منهما: إخراج بعض ما شمله العموم.

* * *

الدليل الرابع

قوله: (ولأنه رفع بعض ما تناوله اللفظ فجاز في الأكثر كالتخصيص).

ش: **أقول:** الدليل الرابع ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على جواز استثناء الأكثر ـ: قياس الاستثناء على التخصيص بالمنفصل. بيانه:

أنه كما يجوز إخراج أكثر ما تناوله اللفظ بالمخصصات المنفصلة، فكذلك يجوز إخراج أكثر ما تناوله اللفظ بالاستثناء، ولا فرق، والجامع أن كلاً منهما يخرج من العموم ما لولاه لدخل.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا أن الاستثناء لغة، وأهل اللغة نفوا ذلك وأنكروه، قال أبو إسحاق الزجاج: لم يأت الاستثناء إلاَّ في القليل من الكثير، وقال ابن جني: لو قال قائل: مائة إلاَّ تسعة وتسعين ما كان متكلماً بالعربية، وكان كلامه عياً من الكلام ولكنة، وقال القتبي: يقال: صمت الشهر كله إلاَّ يوماً واحداً، ولا يقال: صمت الشهر إلاَّ تسعة وعشرين يوماً، ويقول: لقيت القوم جميعهم إلاَّ واحداً، أو اثنين، ولا يجوز أن يقول: لقيت القوم إلاَّ أكثرهم، إذا ثبت أنه ليس من اللغة فلا يقبل، ولو جاز هذا لجاز في كل ما كرهوه وقبحوه).

ش: **أقول**: استدل ــ أصحاب المذهب الأول على عدم جواز استثناء الأكثر ــ : بأن الاستثناء ثبت عن طريق أهل اللغة، وأهل اللغة أنفسهم أنكروا استثناء الأكثر وإبقاء الأقل، ونفوه بصريح كلامهم.

وإليك أمثلة على ذلك:

فقال أبو إسحاق الزجاج ــ إبراهيم بن السري بن سهل ــ في كتاب «المعاني» لما تكلم على قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]: «لم يأت الاستثناء في كلام العرب إلاَّ في القليل من الكثير».

وقال أبو الفتح ــ عثمان بن جني ــ : «ولو قال قائل: هذه مائة إلاَّ تسعين ما كان متكلماً بالعربية، وكان كلامه عياً ولكنة».

وقال القتبي ــ وهو ابن قتيبة عبد الله بن مسلم ــ في كتاب: «الجامع في النحو» ــ : «يجوز أن يقول: صمت الشهر كله إلاَّ يوماً، ولا يجوز أن يقول: صمت الشهر كله إلاَّ تسعة وعشرين يوماً، ويجوز أن يقول: لقيت القوم إلاَّ واحداً أو اثنين، ولا يجوز أن يقول: لقيت القوم جميعاً إلاَّ أكثرهم وأنشد:

عداني أن أزورك أن بهمي ... عجاف كلها إلاَّ قليلاَ

وذكر معنى ذلك ابن دستويه ــ عبد الله بن جعفر النحوي المعروف ــ .

فإذا كان أهل اللغة قد أنكروا استثناء الأكثر فإنه يثبت أن استثناء الأكثر ليس من اللغة، فلا يقبل، فيكون باطلاً.

ولو جاز استثناء الأكثر لجاز في كل ما قبحه أهل اللغة وكرهه لسان العرب.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب أصحاب المذهب الأول عن أدلة أصحاب المذهب الثاني بأجوبة، هي كما يلي:

الجواب عن الدليل الأول

قوله: (وأما الآية التي احتجوا بها فقد أجيب عن احتجاجهم بها بأجوبة).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الأول ـ: إن قوله تعالى: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [ص: ٨٢، ٨٣]، وقوله: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ﴾ [الحجر: ٤٢]، قد دل على استثناء الأكثر، أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بجوابين:

الجـواب الأول

قوله: (**منها: أنه استثناء في إحدى الآيتين المخلصين من بني آدم، وهم الأقل، وفي الأخرى استثناء الغاوين من جميع العباد وهم الأقل، فإن الملائكة من عباد الله، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦] وهم غير غاوين**).

ش: **أقول**: الجواب الأول ـ عن استدلال أصحاب المذهب الثاني بالآيتين ـ يقال فيه: لو ثبت أن أحد الفريقين أكثر من الآخر، وأنه استثناء: لم يكن قد استثنى الأكثر، بل استثنى الأقل في الموضعين. بيانه:

أما الآية الأولى فإن إبليس قال: ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص: ٨٢] يعني ولد آدم، فلهذا قال: ﴿أَرَءَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٦٢]، ثم استثنى فقال: ﴿إِلَّا عِبَادَكَ

مِنۡهُمُ ٱلۡمُخۡلَصِينَ﴾ [الحجر: ٤٠] وهم القليل المذكور، ولهذا قيده بلفظ «منهم»، ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنۡهُمُ﴾ [الحجر: ٤٠] فثبت أنه استثنى الأقل وأبقى الأكثر.

أما الآية الثانية فإن الله تعالى قال: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيۡسَ لَكَ عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٌ﴾ [الحجر: ٤٢] فأضاف العباد إليه مطلقاً، وذلك يقع على كل عبد له من ملك، وآدمي وجني، ثم قال: ﴿إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢]، والغاوون من جميع العباد هم الأقل؛ لأن الملائكة كلهم غير غاوين. قال تعالى: ﴿بَلۡ عِبَادٌ مُّكۡرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦]، وقال: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفۡتُرُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٠] وهم أكثر الخليقة، ويضاف إليهم من آمن من الإنس والجن، فيكونون أكثر من الغاوين فثبت أنه استثنى الأقل، وأبقى الأكثر.

* * *

الجواب الثاني

قوله: (ومنها: أنه استثناء منقطع في قوله: ﴿إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢]، بمعنى «لكن» بدليل أنه قال في آية أخرى: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيۡكُم مِّن سُلۡطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوۡتُكُمۡ...﴾ [إبراهيم: ٢٢]).

ش: **أقول:** الجواب الثاني ـ عن استدلال أصحاب المذهب الثاني بهاتين الآيتين ـ: أنا لا نسلم أن «إلَّا» في الآيتين للاستثناء، بل هي بمعنى «لكن»، والتقدير يكون في الآية الأولى: «ولكن عبادك المخلصين»، ويكون في الآية الثانية: «ولكن من اتبعك»، فيكون استثناء منقطع. وبيان ذلك:

أن الآية الأولى ظاهر فيها أن المراد بلفظ «إلَّا»: «لكن».

أما الآية الثانية فدل على أن المراد بلفظ «إلَّا»: «لكن»: أن قوله

تعالى: ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ ﴾ [الحجر: ٤٢] ظاهره يعطي أنه استثناء في السلطان، معناه: إلاَّ من اتبعك من الغاوين، فإن لك عليهم سلطاناً، وهذا لا يصح؛ لأن الغاوين لا سلطان له عليهم ــ أيضاً ــ فإن الله تعالى قال: ﴿ وَقَالَ ٱلشَّيْطَٰنُ لَمَّا قُضِىَ ٱلْأَمْرُ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ ۖ وَمَا كَانَ لِىَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِى ﴾ [إبراهيم: ٢٢]، فأخبر أنه لا سلطان على الغاوين ــ أيضاً ــ ، فدل على أن معناه: لكن من اتبعك من الغاوين، وإن جهنم لموعدهم أجمعين.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: **(وأما البيت)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثاني ــ إن قول الشاعر:

أدوا التي نقصت تسعين من مائة ... ثم ابعثوا حكماً بالحق علاما

يدل على جواز استثناء الأكثر كما هو واضح. أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بجوابين:

* * *

الجواب الأول

قوله: **(ليس فيه استثناء)**.

ش: **أقول**: الجواب الأول ــ عن استدلال أصحاب المذهب الثاني ببيت الشعر ــ أن هذا البيت ليس فيه استثناء؛ لأنه لم يأت فيه بأداة الاستثناء، وأدوات الاستثناء معروفة محصورة، وإنما ذكر نقصان الأكثر مما دخل تحت الاسم، وقد بينت ذلك في قصة ذكر بيت الشعر.

الجـواب الثانـي

قوله: **(مع أنه قد قال ابن فصال النحوي: هذا بيت مصنوع، ولم يثبت عن العرب).**

ش: **أقول**: الجواب الثاني ـ عن استدلال أصحاب المذهب الثاني بذلك البيت من الشعر ـ: أن ابن فصال النحوي قال: هذا بيت لم يثبت عن العرب، حيث إنه مصنوع، وإذا كان كذلك فلا يصح الاحتجاج به على إثبات قاعدة لغوية كاستثناء الأكثر.

* * *

بيان ضعف الجواب الثاني

قلت: إن صح هذا النقل عن ابن فصال النحوي، فليس بصحيح، فقد ثبت عن العرب، وقاله الشاعر: أبو مكث: منقذ بن خنيس، أخو بني سعد بن مالك في قصة قد ذكرتها فيما سبق.

فيكون الجواب الأول هو الصحيح، دون الثاني.

تنبيه: لقد بينت في تحقيقي لروضة الناظر ـ وهو الكتاب الذي أقوم بشرحه الآن ـ أنه ورد في جميع نسخه: «فضال» ـ بالضاد المعجمة ـ.

والصحيح: أنه: «ابن فصال ـ بالصاد ـ وهو: علي بن فصال بن علي بن غالب المجاشعي القيرواني.

* * *

ما أجيب به عن الدليل الثالث والرابع

قوله: **(وأما القياس في اللغة فغير جائز، ولو كان جائزاً فهو جمع بغير علة، ومثل هذا: لو جاز استثناء البعض جاز استثناء الكل، ويعارضه بأنه إذا لم يجز استثناء الكل، فلا يجوز استثناء الأكثر، والفرق بين القليل والكثير:**

أن العرب استعملته في القليل، دون الكثير، فلا يقاس في لغتهم ما أنكروه على ما حسَّنوه وجوَّزوه. والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قاس أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثالث والرابع ــ استثناء الأكثر على استثناء الأقل، وعلى التخصيص بالمنفصل، وقالوا: «إذا جاز استثناء الأقل فكذلك يجوز استثناء الأكثر، وإذا جاز إخراج الأكثر بالمخصِّص المنفصل. فكذلك يجوز إخراج الأكثر بالاستثناء». أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بأجوبة.

الجــواب الأول

إن قياسكم استثناء الأكثر على استثناء الأقل، وقياسكم الاستثناء على التخصيص بالمنفصل قياس في اللغة، وهو غير جائز عند كثير من العلماء.

الجــواب الثانــي

وعلى فرض صحة القياس في اللغة وجوازه، فإن قياسكم استثناء الأكثر على استثناء الأقل، وقياسكم الاستثناء على التخصيص بالمنفصل، قياس فاسد، لأنه قياس مع الفارق. بيان ذلك:

أما الفرق بين استثناء الأكثر واستثناء الأقل، فمن وجهين:

الوجه الأول: أن استثناء الأقل هي لغة العرب، واستعمله أهل اللسان وصرحوا بجوازه، بخلاف استثناء الأكثر فقد نفوه وقبحوه ــ كما ذكرنا عدداً من أقوالهم في ذلك ــ .

فقياس ما أنكروه ونفوه وقبحوه واستهجنوه ــ وهو استثناء الأكثر ــ على ما استحسنوه واستعملوه وأجازوه لا يمكن، بل يستحيل؛ لظهور هذا الفارق الواضح.

الوجه الثاني: أن الاستثناء وضع للاختصار، أو الاستدراك، ويحسن ذلك في الأقل، وليس في الحكمة وجود ذلك في الأكثر.

أما الفرق بين الاستثناء، والتخصيص بالمنفصل فمن وجوه:

الوجه الأول: أن التخصيص أوسع فهو يصح بدليل منفصل، والاستثناء لا يصح إلاَّ متصلاً.

الوجه الثاني: أن التخصيص لا يختص بعبارة فهو يصح بجميع أدلة العقل والشرع، ولا يقف على حرف مخصوص، والاستثناء لا يجوز إلاَّ بحروف مخصوصة، ولهذا يجوز تخصيص المعلوم من المجهول، والمجهول من المعلوم، ولا يجوز ذلك في الاستثناء بالعدد.

الوجه الثالث: أن من جنس التخصيص ما يرفع الجملة ــ وهو النسخ ــ ، لأن التخصيص تخصيص الأعيان، والنسخ تخصيص الزمان، وليس من جنس الاستثناء ما يرفع الجملة.

فإذا ثبت الفرق بين المقاس والمقاس عليه فلا قياس؛ لأنه يكون جمعاً بلا علة.

الجواب الثالث

أنه لو صح قياسكم استثناء الأكثر على استثناء الأقل للزم من ذلك أن يصح قياس استثناء الكل على استثناء الأكثر؛ حيث إنه لو جاز استثناء الأكثر لجاز استثناء الكل، ألا ترى أن التخصيص لما جاز في أكثر العموم جاز في جميعه ــ وهو النسخ ــ ، فلما لم يجز استثناء الكل، لم يجز استثناء الأكثر؛ لأن الأكثر قد أجري مجرى الكل.

* * *

دليل القائلين بجواز استثناء النصف

سبق أن قلنا: إن أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: لا يجوز استثناء الأكثر اختلفوا ـ فيما بينهم ـ في استثناء النصف على قولين ـ :

القول الأول: لا يجوز استثناء النصف، بل الذي يجوز استثناء أقل من النصف.

القول الثاني: يجوز استثناء النصف.

أما أصحاب القول الأول، فقد سبق استدلالهم، وأجوبتهم عن أدلة المخالفين.

أما أصحاب القول الثاني، وهم القائلون بجواز استثناء النصف، فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ۝٢ نِّصْفَهُۥٓ﴾ [المزمل: ١ ـ ٣].

وجه الدلالة: أنه استثنى النصف، وليس هو بأقل من المستثنى منه، بل هو مساوي له، وهو استدلال مبني على أن «نصفه» بدل من «قليلاً» فيكون في حكم المستثنى من الليل، والتقدير: «قم الليل إلاَّ نصفه».

* * *

الجــواب عنــه

يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: أن لفظ «نصفه» كلام مبتدأ ليس باستثناء، وإنما الاستثناء في قوله: «إلاَّ قليلاً».

الجواب الثاني: أن «نصفه» ظرف للقيام فيه، ويكون «نصفه» بدل من «الليل» والتقدير: «قم الليل نصفه إلاَّ قليلاً»، أو تقول التقدير: «قم نصف الليل إلاَّ قليلاً».

وبناء على هذين الجوابين فلا دلالة في الآية على جواز استثناء النصف.

وإذا بطلت أدلة القائلين بجواز استثناء النصف وقول القائل بجواز استثناء الكل لم يبق إلاَّ استثناء الأقل، وهو الصحيح الذي شهدت له النقول الكثيرة عن أهل اللغة. والله أعلم بالصواب، وإليه المآب.

* * *

إذا تعقَّب الاستثناء جملًا فإلى أيها يعود؟

إذا ذكر عدد من الجمل عطف بعضها على بعض، ثم جاء بعدها استثناء، فهل هذا الاستثناء يرجع إلى جميع الجمل المتعاطفة السابقة، أو يرجع إلى الجملة الأخيرة ـ فقط ـ؟ بشرط: أن يكون هذا الاستثناء صالحاً لرجوعه إلى كل واحدة من الجميع، ولا مانع من ذلك.

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب، أهمها مذهبان:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فصل: إذا تعقَّب الاستثناء جملاً كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ [النور: ٤، ٥]، وقول النبي ﷺ: «لا يؤمن الرجل في سلطانه، ولا يجلس على تكرمته إلاَّ بإذنه»، رجع الاستثناء إلى جميعها، وهو قول أصحاب الشافعي).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يرجع إلى جميع الجمل.

ذهب إلى ذلك الأئمة الثلاثة ـ مالك، والشافعي، وأحمد ـ وأكثر

أصحابهم، فمثلاً: قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ [النور: ٤، ٥]، فإن هذا الاستثناء راجع إلى الجملتين السابقتين معاً وهما: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً﴾ [النور: ٤] وهو قبول الشهادة، وجملة: ﴿وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤] وهو نفي الفسق.

والتقدير: «لا تقبلوا لهم شهادة أبداً إلاَّ الذين تابوا منهم فاقبلوا شهادتهم فيما بعد»، وكذلك يقال: «وأولئك هم الفاسقون إلاَّ الذين تابوا فلا يحكم عليهم بالفسق».

أي: أن القاذف إذا تاب تقبل شهادته، وتعود إليه عدالته.

مثال آخر: قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «لا يؤم الرجل في أهله، ولا يجلس على تكرمته إلاَّ بإذنه».

فإن هذا الاستثناء راجع إلى الجملتين السابقتين معاً وهما: «لا يؤم الرجل في أهله» و «لا يجلس على تكرمته»، وقد نص الإمام أحمد على ذلك في رواية إسحاق بن منصور.

والتقدير: «لا يؤم الرجلُ الرجلَ في أهله إلاَّ إذا أذن له في ذلك».

كذلك: «لا يجلس الرجل على تكرمة رجل آخر إلاَّ إذا أذن له في ذلك».

فالإذن شرط في الحكمين معاً.

* * *

المذهـب الثانـي

قوله: (وقال الحنفية: يرجع إلى أقرب المذكورين).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الاستثناء لا يرجع إلى جميع الجمل السابقة، بل يرجع إلى أقرب المذكورين، أي: يرجع إلى الجملة الأخيرة ذهب إلى ذلك الإمام أبو حنيفة، وأصحابه، واختاره فخر الدين الرازي ــ في المعالم في أصول الفقه ــ والمجد بن تيمية ــ من الحنابلة ــ، ونقله أبو الحسين ــ في المعتمد ــ عن الظاهرية.

وعلى هذا: فإنه إذا تاب القاذف زال فسقه، ولم تقبل شهادته في المثال الأول السابق.

أما المثال الثاني: فإن الإذن يشترط في جلوسه على تكرمته ــ فقط ــ دون الإمامة في الصلاة.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأمور ثلاثة)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أن استثناء المتعقِّب جملاً يرجع إلى الجملة الأخيرة ــ بأدلة ثلاثة ــ هي كما يلي:

الدليل الأول

قوله: **(أحدها: أن العموم يثبت في كل صورة بيقين، وعود الاستثناء إلى جميعها مشكوك فيه، فلا نزيل المتيقن بالشك)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن الاستثناء يرجع إلى الأخيرة ــ: أنا قد تيقنا وقطعنا من ثبوت العموم في كل جملة من الجمل المتقدمة على الاستثناء، وكون الاستثناء يعود إلى جميع تلك الجمل قد شككنا فيه، فلا يزول المتيقن ــ وهو العموم ــ بالمشكوك

فيه ــ وهو عود الاستثناء إليه ــ ، أي: لا ينبغي أن يخرج منه ما دخل فيه إلاَّ بيقين.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (**والثاني: أن الاستثناء إنما وجب ردُّه إلى ما قبله؛ ضرورة أنه لا يستقل بنفسه، فإذا تعلَّق بما يليه فقد استقل وأفاد، فلا حاجة إلى تعليقه بما قبل ذلك، فلا نعلقه به، وصار كالاستثناء من الاستثناء**).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن الاستثناء يرجع إلى الجملة الأخيرة ــ : يتكون من وجهين:

الوجـه الأول

يقال فيه: إن الاستثناء لا يستقل بنفسه، ولا يفيد بمفرده، فوجب رده إلى ما قبله مباشرة، فإذا رد إلى ما قبله مباشرة، وهو الذي يليه فقد استقل وأفاد، فإذا استقل وأفاد فلا حاجة إلى تعليقه بما قبل ذلك؛ لأن تعليقه بذلك تعليق على الزيادة فيجري مجرى الكلام المستقل بغيره لا من ضرورة.

الوجـه الثانـي

أن الاستثناء من الجمل كالاستثناء من الاستثناء بجامع: أن كل واحد منهما لا يفيد بنفسه.

ثم الاستثناء من الاستثناء يرجع إلى ما يليه دون الجملة الأولى.

فكذلك الاستثناء من الجمل، وبيان ذلك:

أنه لو قال: «له علي عشرة إلاَّ أربعة إلاَّ درهمين» فإن الاستثناء الأخير يرجع إلى الأربعة دون العشرة، أي: أن الدرهمين يستثنيان من الأربعة، لا من العشرة.

فكذلك الاستثناء من الجمل يرجع إلى الأخيرة، دون الجملة الأولى.

* * *

الدليـل الثالـــث

قوله: **(والثالث: أن الجملة مفصول بينها وبين الأولى، فأشبه ما لو حصل فصل بينهما بكلام آخر).**

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن الاستثناء يرجع إلى الأخيرة ــ: أن الجملة الثانية فاصلة بين الاستثناء والجملة الأولى، فلم يرجع الاستثناء إليها، كما لو فصل بينهما بقطع الكلام، وإطالة السكوت، أو بكلام آخر.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(وأدلتنا ثلاثة).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على عود ورجوع الاستثناء إلى جميع الجمل ــ بأدلة ثلاثة هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(أحدها: أن الشرط إذا تعقَّب جملاً عاد إلى جميعها كقوله: «نسائي طوالق وعبيد أحرار إن كلمت زيداً» فكذلك الاستثناء؛ فإنه الشرط والاستثناء شيئان في تعلقهما بما قبلهما، وبغيرهما له، ولهذا يُسمَّى التعليق بشرط مشيئة الله استثناء، فما ثبت لأحدهما ثبت في الآخر).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول على عود

الاستثناء إلى جميع الجمل ـ : قياس الاستثناء على الشرط المتأخر. بيانه:

أن الشرط إذا تعقَّب جملاً فإنه يرجع إلى جميع الجمل، فكذلك الاستثناء إذا تعقب جملاً فإنه يرجع إلى جميعها، ولا فرق بينهما، والجامع: أن كلاً منهما لا يستقل بنفسه، وأنهما يتعلقان بما قبلهما من الكلام، ولا بد من اتصالهما، فإذا ثبت شيء لأحدهما ثبت في الآخر.

فمثلاً: أن السيد لو قال: «نسائي طوالق، وعبيدي أحرار، ومالي صدقة إن كلمتُ زيداً» لم يقع شيء من ذلك قبل كلامه لزيد، أما إذا كلم زيداً فإن نسائه تكون طوالق، وعبيده يكونون أحراراً، وماله يكون صدقة، وكان الشرط راجعاً إلى الجميع، فكذلك الاستثناء يرجع إلى الجميع.

كذلك الاستثناء يقاس على الاستثناء بمشيئة الله ـ تعالى ـ فإنه لو قال: «والله لا كلمت زيداً ولا عمراً ولا علياً إن شاء الله» فإنه يرجع ويعود إلى الجميع فكذلك الاستثناء المتعقب جملاً يرجع إلى الجميع، وبعضهم يسمي التعليق بمشيئة الله استثناء.

* * *

اعتراض على هذا الدليل

قوله: (فإن قيل: الفرق بينهما: أن الشرط رتبته التقديم بخلاف الاستثناء).

ش: **أقول**: اعترض معترض ـ على الدليل الأول السابق الذكر ـ قائلاً: ـ إن قياسكم الاستثناء على الشرط، وعلى الاستثناء بمشيئة الله ـ تعالى ـ قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق ـ ، ووجه الفرق:

أن رتبة الشرط أن يتقدم على الجزاء سواء تقدم على اللفظ أو تأخر فكأنه ــ في المثال السابق ــ قال: «إن كلمتُ زيداً فنسائي طوالق، وعبيدي أحرار، ومالي صدقة».

وكذلك الاستثناء بمشيئة الله ــ تعالى ــ لفظها لفظ الشرط فهي تجري مجراه.

بخلاف لفظ الاستثناء فإنه لا يصلح أن يتقدم، وإنما ينبني الكلام على ما يليه.

* * *

الجــواب عنــه

قوله: (**قلنا: إذا تأخر الشرط فلا فرق بينهما، ثم إن كان متقدماً فلم لا يتعلق بالجملة الأولى، دون ما بعدها؟ فإذا تعلق بجميع الجمل تقدم أو تأخر، فكذلك الاستثناء، فإنه مساوٍ للشرط في حال تأخره**).

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بجوابين:

الجــواب الأول

أنا قلنا ــ في دليلنا ــ : إن الشرط إذا تعقب جملاً فإنه يرجع إلى جميع الجمل فكذلك الاستثناء إذا تعقب جملاً فنحن لم نقس الاستثناء على الشرط مطلقاً، بل قسنا الاستثناء على الشرط المتأخر، فإنه ــ هنا ــ لا فرق بينهما كما قلنا في دليلنا.

الجــواب الثانــي

على فرض تقدم الشرط فإنه يتعلق بجميع الجمل مثل ما إذا تأخر، فقولنا: «إن كلمت زيداً فنسائي طوالق وعبيدي أحرار ومالي صدقة»، مثل

قولنا: «نسائي طوالق وعبيدي أحرار ومالي صدقة إن كلمت زيداً»، ولا فرق، فإذا كان الشرط متعلِّقاً بجميع الجمل سواء تقدم أو تأخر، فكذلك الاستثناء فإنه مساوٍ للشرط في حال تأخره والجامع: أن كلاً منهما متعلق بجميع الجمل.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (الثاني: اتفاق أهل اللغة على أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملة عي ولكنة، ولو لم يعد الاستثناء إلى الجميع لم يقبح ذلك، بل كان متعيناً لازماً فما يريد فيه الاستثناء من جميع الجمل).

ش: **أقول:** الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول على عود ورجوع الاستثناء إلى جميع الجمل ـ: أن الحاجة قد تدعو إلى الاستثناء من جميع الجمل وأهل اللغة واللسان اتفقوا على أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملة يعتبرون نوعاً من العي واللكنة والركاكة، كقوله: «إن دخل الدار فاضربه إلاَّ أن يتوب، وإن أكل فاضربه إلاَّ أن يتوب، وإن تكلم فاضربه إلاَّ أن يتوب».

فإذا ثبت استقباح ذلك، فلا يوجد طريق للتخلص من ذلك إلاَّ أن يجعل استثناء واحداً في آخر الجمل ويعود إلى جميع الجمل إذا أراد الاستثناء من جميع الجمل ويقول: «إن دخل الدار فاضربه، وإن أكل فاضربه وإن تكلم فاضربه إلاَّ أن يتوب».

فالحاصل: أنه وجب عود ورجوع الاستثناء إلى جميع الجمل؛ لأمرين:

الأول: أنه يريد الاستثناء من كل جملة، ومحتاج إلى ذلك.

الثاني: أن تكرار الاستثناء بعد كل جملة يعتبر قبيحاً ركيكاً عياً ولكنة عند أهل اللغة.

فلم يبق سوى ذكره ـــ أي: ذكر الاستثناء ـــ بعد الجمل، والقول بعوده ورجوعه إلى جميع الجمل.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: **(أن العطف بالواو يوجب نوعاً من الاتحاد بين المعطوف، والمعطوف عليه، فتصير الجمل كالجملة الواحدة، فيصير كأنه قال: «اضرب الجماعة الذين هم قتلة وسراق إلاَّ من تاب» ولا فرق بين هذا وبين قوله: «اضرب من قتل وسرق إلاَّ من تاب»...)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـــ من أدلة أصحاب المذهب الأول ـــ على أن الاستثناء يرجع إلى جميع الجمل ـــ: أن الجمل المعطوف بعضها على بعض بالواو بمنزلة الجملة الواحدة فلا فرق بين قوله: «رأيت رجلاً ورجلاً»، وقوله: «رأيت رجلين».

كذلك لا فرق ـــ في اللغة ـــ بين قوله: «اضرب الجماعة التي منها قتلة وسراق وزناة إلاَّ من تاب» وبين قوله: «اضرب من قتل وسرق وزنا إلاَّ من تاب»، وإذا كان كذلك وجب أن يرجع إلى جميعها بمنزلة جملة واحدة.

وهذا صحيح على مذهبنا فلو قال لامرأته: «أنت طالق وطالق وطالق» فإنه يقع عليها ثلاث فتكون بمنزلة الجملة الواحدة.

وعلى هذا: فلو قال: «أنت طالق، وطالق، وطالق إلاَّ طلقة تقع عليها طلقتان ويصح الاستثناء؛ لأنه يكون استثناء واحدة من ثلاث، ولا يكون استثناؤه واحدة من واحدة.

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لما ذكر أدلة أصحاب المذهب الأول ـ على أن الاستثناء يعود إلى جميع الجمل ـ شرع في الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إن الاستثناء يعود إلى الجملة الأخيرة ـ . وإليك بيان ذلك:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: **(وقولهم: «إن التعميم مستيقن» ممنوع، فإن العموم والإطلاق لا يثبت قبل تمام الكلام، وما تم حتى أردف باستثناء يرجع إليه، ثم يبطل بالشرط والصفة وقد سلم أكثرهم عموم ذلك، ولما ذكر الله ـ تعالى ـ خصال كفارة اليمين الثلاثة ثم قال: «فمن لم يجد» رجع ذلك إلى جميعها).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الأول ـ : «إن العموم قد ثبت في كل جملة بيقين، وعود الاستثناء إلى جميعها مشكوك فيه، فلا يزول اليقين بالشك».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إن هذا الكلام ممنوع وفاسد، لأمرين:

الأول: أن العموم والإطلاق لا يثبت قبل تمام الكلام، وما تم الكلام حتى أردف وأتى باستثناء يرجع إلى العموم.

الثاني: أنه يلزم من قولكم هذا: أن لا يعود الشرط والصفة على باقي الجمل لما ذكروه ـ من أن التعميم متيقن ـ ، ويُسلم أكثركم عموم ذلك وأن الشرط والصفة يعودان إلى جميع الجمل.

يؤيد ذلك: أن الله تعالى لما قال: ﴿ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ. . . ﴾ [المائدة: ٨٩]، فهذا الوصف «وهو عدم الوجدان» راجع إلى الثلاثة السابقة جميعاً، أي: من لم يجد ما يطعم به عشرة مساكين، ومن لم يجد ما يكسوهم به، أو من لم يجد الرقبة فإن عليه صيام ثلاثة أيام.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: (وقولهم: «إن الاستثناء إنما تعلق بما قبله ضرورة» ممنوع، بل إنما رجع إلى ما قبله لصلاحيته لذلك، ثم يبطل أيضاً بالشرط والصفة، أما الاستثناء من الاستثناء فلم يمكن عوده إلى الأول؛ لأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، فتعذر النفي من النفي، وهكذا كل ما فيه قرينة تصرفه عن الرجوع لا يرجع إلى الأول كقوله تعالى: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ﴾ [النساء: ٩٢] لا يعود إلى التحرير؛ لأن صدقتهم إنما تكون بمالهم، فالعتق ليس حقاً لهم).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثاني ــ : «إن الاستثناء إنما وجب رده إلى ما قبله مباشرة ضرورة أنه لا يستقل بنفسه فلا يتعلق بما قبل ذلك؛ قياساً على الاستثناء من الاستثناء» أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بأنا لا نسلم هذا الكلام وهو ممنوع وظاهر البطلان؛ لأمور:

الأول: أنا قد جعلنا الاستثناء يرجع إلى جميع الجمل التي قبله؛ نظراً لصلاحيته لأن يرجع إليها، فلا نسلم أنه تعلق بما قبله ضرورة.

الثاني: أن كلامكم هذا يبطل بالشرط والصفة؛ لأنهما يتعلقان بجميع الجمل فكذلك الاستثناء، ولا فرق، فلو قال: «أكرم العلماء والتجار إن كانوا طوالاً» أو قال: «أكرم العلماء والتجار الطوال» فإن ذلك يرجع إلى الجميع فكذلك هنا.

الثالث: أن قياسكم الاستثناء المتعقب جملاً على الاستثناء من الاستثناء قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق:

ووجه الفرق: أن الاستثناء من الاستثناء لا يمكن أن يرجع إلى الأول؛ وذلك لأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، فمثلاً: لو قال: «له علي عشرة إلاَّ أربعة إلاَّ درهمين» فإن استثناء الدرهمين لا يمكن أن يرجع إلى العشرة»، بيانه:

أن قوله: «له علي عشرة» إثبات.

وقوله: «إلاَّ أربعة» نفي.

وقوله: «إلاَّ درهمين» إثبات.

فإذا رجع استثناء الدرهمين إلى «العشرة» و «الأربعة» معاً: كان استثناء إثبات من إثبات فلا يجوز.

ثم أنا لو رددنا استثناء الدرهمين إلى الجميع لكان استثناء درهمين من أربعة ودرهمين من عشرة، فيكون استثناء أربعة، وهو إنما استثنى درهمين.

إذن لا يمكن إرجاع الاستثناء من الاستثناء إلى جميع الاستثناءات لعدم صلاحيته لذلك، بل لا بدَّ من أن يرجع إلى الجملة الأخيرة؛ لصلاحيته لذلك.

فهذه قرينة قد صرفته عن رجوعه إلى جميع الاستثناءات.

بخلاف الاستثناء الذي تعقب جملاً فإنه يرجع إلى جميع الجمل السابقة لصلاحية ما قبله لتعلقه به؛ حيث إن سائر الجمل صالح لتعلق الاستثناء به، ما لم يمنع من تعلقه بجميعها مانع، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾ [النساء: ٩٢]، فالاستثناء هنا راجع إلى الدية ـ فقط ـ ولا يرجع إلى التحرير؛ لوجود المانع من ذلك، وهو أنه ليس من حق ورثة المقتول التصدق بالعتق.

أما إذا لم يوجد مانع فيرجع الاستثناء إلى جميع الجمل. والله أعلم.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث ـ ولم يذكره ابن قدامة ـ

لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثالث ـ: «إن الجملة الثانية فاصلة بين الاستثناء والجملة الأولى، فلم يرجع إليها كما لو فصل بينهما بكلام آخر، أو سكوت».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: «لا نسلم أنه فصل؛ لأنا قد ذكرنا أنه لما عطف بعض الجمل على البعض الأخرى بالواو صارت الجمل كالجملة الواحدة.

* * *

المخصِّص الثاني: الشرط

قوله: **(فصل: في الشرط)**.

ش: **أقول**: المخصِّص الثاني ـ من مخصصات العموم المنفصلة ـ: الشرط.

وهو لغة: العلامة، كما قال أهل اللغة، ولكن المراد به ـ هنا ـ

«الشرط» ــ بسكون الراء ــ وهو الإلزام، وقد ذكرت ذلك فيما سبق في هذا الشرح عند بيان أنواع الحكم الوضعي.

* * *

تعريف الشرط اصطلاحاً

قوله: (الشرط: ما لا يوجد المشروط مع عدمه، ولا يلزم أن يوجد عند وجوده).

ش: **أقول**: هذا تعريف الشرط في اصطلاح بعض العلماء، كالغزالي ــ في «المستصفى»، و «شفاء الغليل» ــ .

فالطهارة ــ مثلاً ــ شرط لصحة الصلاة. لا يمكن أن يوجد المشروط ــ وهو صحة الصلاة ــ مع عدم الشرط ــ وهي الطهارة ــ .

ولا يلزم أن يوجد المشروط ــ هو صحة الصلاة ــ عند وجود الشرط ــ وهي الطهارة ــ ؛ لأنه قد يتطهر الإنسان ولا يصلي، ولكن لا يمكن أن تصح منه صلاة بدون طهارة.

فقوله: «ما لا يوجد المشروط مع عدمه» أتى به لإخراج المانع؛ لأن المانع ــ كالدين مثلاً ــ إذا عدم لا يلزم منه وجود الشيء ولا عدمه، فقد لا يكون على المسلم دين ــ وهو مانع من الزكاة ــ ولكن عدم هذا الدين لا يلزم منه وجوب الزكاة؛ لعدم المال البالغ نصاب الزكاة، وقد يكون غنياً قد بلغ المال النصاب، وتوفر الشرط ــ وهو حولان الحول ــ فتكون الزكاة واجبة عليه.

وقوله: «ولا يلزم أن يوجد عند وجوده» أتى به لإخراج السبب أو العلة، فإن الحكم يلزم وجوده بوجود سببه أو علته.

وقد سبق بيان هذا التعريف بالتفصيل وذكر ما وجه إليه من اعتراضات، وتعريفات أخرى له في هذا الشرح عند الكلام عن أنواع الحكم الوضعي، فلا داعي لتكرار ذلك، فارجع إليه إن شئت.

* * *

الفرق بين الشرط والعلة

قوله: **(والعلة يلزم من وجودها وجود المعلول، ولا يلزم من عدمها عدمه في الشرعيات).**

ش: **أقول:** لما عرف الشرط، أراد أن يفرق بينه وبين العلة، فبين ـ أولاً ـ أن الشرط لا يمكن أن يوجد المشروط ـ وهو الحكم ـ مع عدم ذلك الشرط، وبين أنه لا يلزم أن يوجد المشروط ـ وهو الحكم ـ عند وجود الشرط ـ كما سبق ـ.

بخلاف العلة ـ فهي عكسه تماماً ـ؛ حيث يلزم من وجود العلة وجود المعلول ـ وهو الحكم ـ ولا يلزم من عدم العلة عدم الحكم.

فقد يوجد الحكم بلا علة نعرفها، وقد يوجد الحكم بعلة نعرفه بها، إن وجدت أوجدنا الحكم، وإن انتفت انتفى الحكم.

فمثلاً «الإسكار» علة لتحريم الخمر، ووجوب الحد، فإذا وجدت تلك العلة وجد الحكم، وإذا انتفت انتفى الحكم. والله أعلم.

* * *

أقسام الشرط

قوله: **(والشرط عقلي، وشرعي، ولغوي؛ فالعقلي كالحياة للعلم، والعلم للإرادة؛ والشرعي كالطهارة للصلاة، والإحصان للرجم؛ واللغوي**

كقوله: «إن دخلت الدار فأنت طالق»، و «إن جئتني أكرمتك» مقتضاه في اللغة: اختصاص الإكرام بالمجيء فينزل منزلة التخصيص والاستثناء).

ش: **أقول**: ينقسم الشرط ــ باعتبار وصفه ــ إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: الشرط العقلي ــ وهو ما لا يوجد المشروط ولا يمكن عقلاً بدونه، مثل: «اشتراط الحياة للعلم» فإن العقل يحكم بأنه لا يوجد علم بلا حياة، ومثل: «اشتراط العلم للإرادة» فإن العقل يحكم بأن الإرادة لا يمكن أن توجد بدون العلم.

القسم الثاني: الشرط الشرعي، وهو ما جعله الشارع شرطاً لبعض الأحكام، مثل: اشتراط الطهارة لصحة الصلاة، واشتراط الإحصان لوجوب الرجم.

القسم الثالث: الشرط العادي ــ وهو: ما يكون شرطاً عادة، مثل: نصب السلم لصعود السطح، فإن العادة تقتضي: أنه لا يمكن لأي إنسان أن يصعد السطح إلاَّ بوجود سلم يصعد عليه، أو نحوه مما يقوم مقامه.

ولم يذكر ابن قدامة هذا الشرط، لأنه يدخل ضمن الشرط اللغوي.

القسم الرابع: الشرط اللغوي، وهو ما يذكر بصيغة التعليق، مثل: **«إنْ»**، أو إحدى أخواتها، مثل قوله لزوجته: **«إن دخلت الدار فأنت طالق»** فإن الطلاق يقع إذا دخلت الدار.

ومثل قوله: **«إن جئتني أكرمتك»** فإنه علق الإكرام بالمجيء، فكأنه خصص الإكرام بالمجيء فقط، فصار الشرط ينزل منزلة التخصيص بأي دليل من الأدلة المخصِّصة، والاستثناء، فلا فرق بين قوله: «لن أقوم بإكرامك إلاَّ إذا جئتني»، وقوله: **«إن جئتني أكرمتك»**، ولا فرق بين قوله: **«اقتلوا**

المشركين إلاَّ أن يكونوا أهل عهد»، وبين قوله: «اقتلوا المشركين إن كانوا حربيين».

* * *

صيغ الشرط اللغوي

أدوات الشرط وصيغه، هي: «إن» المخففة، و «إذا»، و «من»، و «ما»، و «مهما»، و «حيثما»، و «أينما»، و «إذما»، وأم هذه الصيغ «إن» لأمرين:

الأول: إنها حرف وما عداها أسماء، والأصل في إفادة المعاني إنما الحروف.

الثاني: إنها تستعمل في جميع صور الشرط، بخلاف أخواتها، فإن كل واحدة منها تختص بمعنى لا يجري في غيره، فمن لمن يعقل، وما لما لا يعقل... إلخ.

* * *

حكم الشرط والاستثناء

قوله: **(والاستثناء والشرط يغير الكلام عما كان يقتضيه لولاه حتى يجعله متكلماً بالباقي، لا أنه يخرج من الكلام ما دخل فيه، فإنه لو دخل لما خرج، فإذا قال: «أنت طالق إن دخلت الدار»، معناه: إنك عند الدخول طالق، وقوله: «له علي عشرة إلاَّ ثلاثة»، معناه: له علي سبعة، فإنه لو ثبت له عليه عشرة لما قدر على إسقاط ثلاثة، ولو قدر على ذلك بالكلام المتصل لقدر عليه بالمنفصل، فيصير موضوع الكلام ذلك).**

ش: **أقول**: إن من أحكام الشرط: أنه إذا دخل على الكلام فإنه يغيره عما كان يقتضيه لولا الشرط، كذلك الاستثناء إذا دخل على الكلام،

فإنه يغيره عما كان مقتضياً له لولا الاستثناء، حتى يجعله الشرط والاستثناء متكلماً بالباقي.

ولا يفهم من الشرط والاستثناء أن كل واحد منهما مخرج من كلامه ما دخل فيه؛ لأن الشيء إذا دخل وثبت واستقر لا يمكن أن يخرج.

قد يقبل القطع في الدوام بطريق النسخ.

لكن رفع ما سبق دخوله في الكلام فمستحيل.

فمثلاً: إذا قال: «أنت طالق إن دخلت الدار»، فإن معناه: إنك عند الدخول طالق، فكأنه لم يتكلم بالطلاق إلاَّ بالإضافة إلى حال الدخول.

أما أن يقال: تكلم بالطلاق عاماً مطلقاً، أي: دخل أو لم يدخل، ثم أخرج ما قبل الدخول فليس هذا بصحيح.

هذا مثال الشرط.

كذلك لو قال ــ في الاستثناء ــ: «له علي عشرة إلاَّ ثلاثة»، فإن معناه: «له علي سبعة»؛ لأنه لو استقر في ذمته عشرة كاملة لما قدر على إسقاط ثلاثة، لذلك لم يخرج الاستثناء شيئاً، ولكن غير الكلام عما يقتضيه.

* * *

اعــتــراض

واعترض معترض ذلك قائلاً: إن قوله ــ مثلاً ــ: «اقتلوا المشركين إلاَّ أهل الذمة»، أو قوله: «اقتلوا المشركين إن لم يكونوا ذميين»، فإن لفظ: «المشركين» قد تناول الجميع ومعهم أهل الذمة، لكن خرج أهل الذمة بسبب إخراجه بالشرط، والاستثناء، إذن الشرط مخرج، وكذلك الاستثناء.

* * *

جـوابـه

قـولـه: (فقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ﴾ [الماعون: ٤] لا حكم له قبل إتمـام الكـلام، فإذا تم كان الكـلام مقصوراً على مـن وجد منه السهو والـريـاء، لا أنـه دخـل فيـه كل مصـل، ثم خـرج البعض، كـذلك الاستثنـاء والشرط).

ش: أقول: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إنه كما قلت ـ أيها المعترض ـ لو اقتصر عليه، ولذلك يمتنع الإخراج بالشرط والاستثناء منفصلاً، ولو قدر على الإخراج لم يفرق بين المنفصل والمتصل، ولكن إذا لم يقتصر وألحق به ما هو جزء منه، وإتمام له غيَّر موضوع الكلام، فجعله كالناطق بالباقي، ودفع دخول البعض، ومعنى الدفع أنه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء، فإذا لحقا قبل الوقوف دفعا.

فمثلاً قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ﴾ [الماعون: ٤] لا حكم له قبل تمام الكلام، فإذا تم الكلام، كان الويل مقصوراً على من وجد فيه شرط السهو والرياء، لا أنه دخل فيه كل مصل، ثم خرج البعض.

فهذه هي حقيقة الشرط والاستثناء، هذا من أحكام الشرط.

بقية أحكام التخصيص بالشرط

ومن أحكامه ـ أيضاً ـ : أنه لا بد من اتصاله، كما تقدم في الاستثناء، وأنه يجوز تقديم الشرط وتأخيره، وإن كان وضعه الطبيعي: هو صدر الكلام، والتقدم على المشروط لفظاً، لكونه متقدماً عليه في الوجود طبعاً.

ومن أحكامه ـ أيضاً ـ : أنه إذا تعقَّب جملاً فقد اتفق جمهور العلماء على أنه ـ أي: الشرط ـ يرجع إلى جميعها.

وخالف بعض النحاة وقالوا: إنه يختص بالجملة التي تليه سواء كانت متقدمة أو متأخرة.

* * *

المخصِّص الثالث: الصفة

ـ ولم يذكره ابن قدامة ـ

المخصص الثالث ـ من مخصصات العموم المتصلة ـ الصفة.

وهي: ما أشعر بمعنى يتصف به أفراد العام.

والصفة المخصِّصة لا تخلو إما أن تكون مذكورة عقب جملة، أو عقب جمل، أو قبل جمل، أو وسط جمل.

فإن كان الأول ـ وهو: ذكرها بعد جملة واحدة ـ كقوله: «أكرم الطلاب الناجحين»، فإن هذا الوصف يقتضي اختصاص الإكرام بالناجحين من الطلاب ـ فقط ـ، ولولا ذلك الوصف لعم الإكرام الناجحين وغير الناجحين، فكانت الصفة صرفت اللفظ عن إكرام الجميع إلى إكرام الناجحين فقط.

أو تقول: إن الصفة أخرجت بعض ما كان داخلاً تحت اللفظ لولا الصفة.

وإن كان الثاني ـ وهو ذكر الصفة بعد جمل ـ كقوله: «أكرم العلماء والتجار الطوال»، فإنه يعود ويرجع إلى الجملتين، أي: أكرم الطوال من العلماء، والطوال من التجار.

وقيل: بل الصفة ترجع إلى أقرب مذكور، وهي الجملة الأخيرة وهي «أكرم الطوال من التجار».

وهذا الخلاف كالخلاف في الاستثناء.

وإن كان الثالث ـ وهو: ذكر الصفة قبل جمل ـ كقولنا: «أكرم الطوال من العلماء والتجار» فإنها ترجع إلى الجميع على الصحيح، أي: أن الذي يكرم هم الطوال من العلماء، والطوال من التجار فقط.

وإن كان الرابع ـ وهو توسط الصفة بين جملتين ـ كقولنا: «أكرم العلماء الطوال والتجار» فإن الصفة ترجع إلى ما قبلها فقط على الراجح، أما ما بعدها فلا ترجع إليه، والتقدير: أكرم العلماء الطوال، أما التجار فأكرمهم جميعاً: طوالهم وقصارهم.

وقيل: إن الصفة ترجع إلى الجملتين: إلى ما قبلها، وإلى ما بعدها.

* * *

المخصِّص الرابع: الغاية
ـ ولم يذكره ابن قدامة ـ

المخصِّص الرابع ـ من مخصِّصات العموم المتصلة ـ : الغاية.

وهي: أن يأتي بعد اللفظ العام حرف من أحرف الغاية، مثل: «إلى» و «حتى».

شروط الغاية المخصصة:

أولاً: أن يكون حكم ما بعدها مخالفاً لما قبلها، أي: محكوم عليه بنقيض حكمه؛ وذلك لأن ما بعدها لو لم يكن مخالفاً لما قبلها لم يكن غاية، بل وسطاً بلا فائدة وخرجت عن كونها غاية، ولزم من ذلك: إلغاء دلالة «إلى» و «حتى»، وهذا على رأي جمهور العلماء.

ثانياً: أن يتقدم الغاية عموم يشملها لو لم يؤت بها، مثل قوله تعالى:

﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ﴾ [التوبة: ٢٩]، فلولا الغاية لقاتلنا الكفار سواء أعطوا، أو لم يعطوا.

أحكام التخصيص بالغاية

الغاية لا تخلو إما أن تكون مذكورة عقب جملة واحدة، أو عقب جمل متعددة.

فإن كان الأول ــ وهو كون الغاية قد ذكرت عقب جملة واحدة ــ فإما أن تكون الغاية واحدة، أو متعددة.

فإن كانت الغاية واحدة كقولنا: «أكرم العلماء إلى أن يدخلوا الدار»، فإن دخول الدار يقتضي اختصاص الإكرام بما قبل الدخول، وإخراج ما بعد الدخول من عموم اللفظ، ولولا ذلك لعم الإكرام حالة ما بعد الدخول، وما قبل الدخول.

وإن كانت الغاية متعددة فإما أن تكون على الجمع، أو على البدل.

فإن كانت على الجمع، كقولنا: «أكرم العلماء إلى أن يدخلوا الدار ويأكلوا الطعام»، فإن ذلك يقتضي استمرار الإكرام إلى تمام الغايتين معاً ــ وهما دخول الدار، وأكل الطعام ــ دون ما بعدهما.

وإن كانت على البدل، كقولنا: «أكرم العلماء إلى أن يدخلوا الدار، أو السوق»، فإن ذلك يقتضي استمرار الإكرام إلى تمام إحدى الغايتين ــ أيهما كانت ــ دون ما بعدها.

وإن كان الثاني ــ وهو كون الغاية قد ذكرت عقب جمل متعددة ــ كقولنا: «أكرم العلماء، والتجار إلى أن يدخلوا الدار»، فإن الغاية ترجع إلى

الجملتين معاً، فإكرام العلماء يستمر إلى غاية دخول الدار، وإكرام التجار يستمر إلى غاية دخول الدار.

وقيل: إنها ترجع إلى أقرب مذكور، أي: إلى الجملة الأخيرة.

كما قيل في الاستثناء.

وهذا الحكم يكون مطلقاً، أي: سواء كانت الغاية واحدة كما مثلنا، أو متعددة على الجمع، كقولنا: «أكرم العلماء والتجار إلى أن يدخلوا الدار، أو السوق».

وسواء كانت الغاية معلومة الوقوع في وقتها، كقولنا: «أكرم العلماء إلى أن تطلع الشمس».

أو غير معلومة الوقت، كقوله: «أكرم العلماء إلى أن يدخلوا الدار».

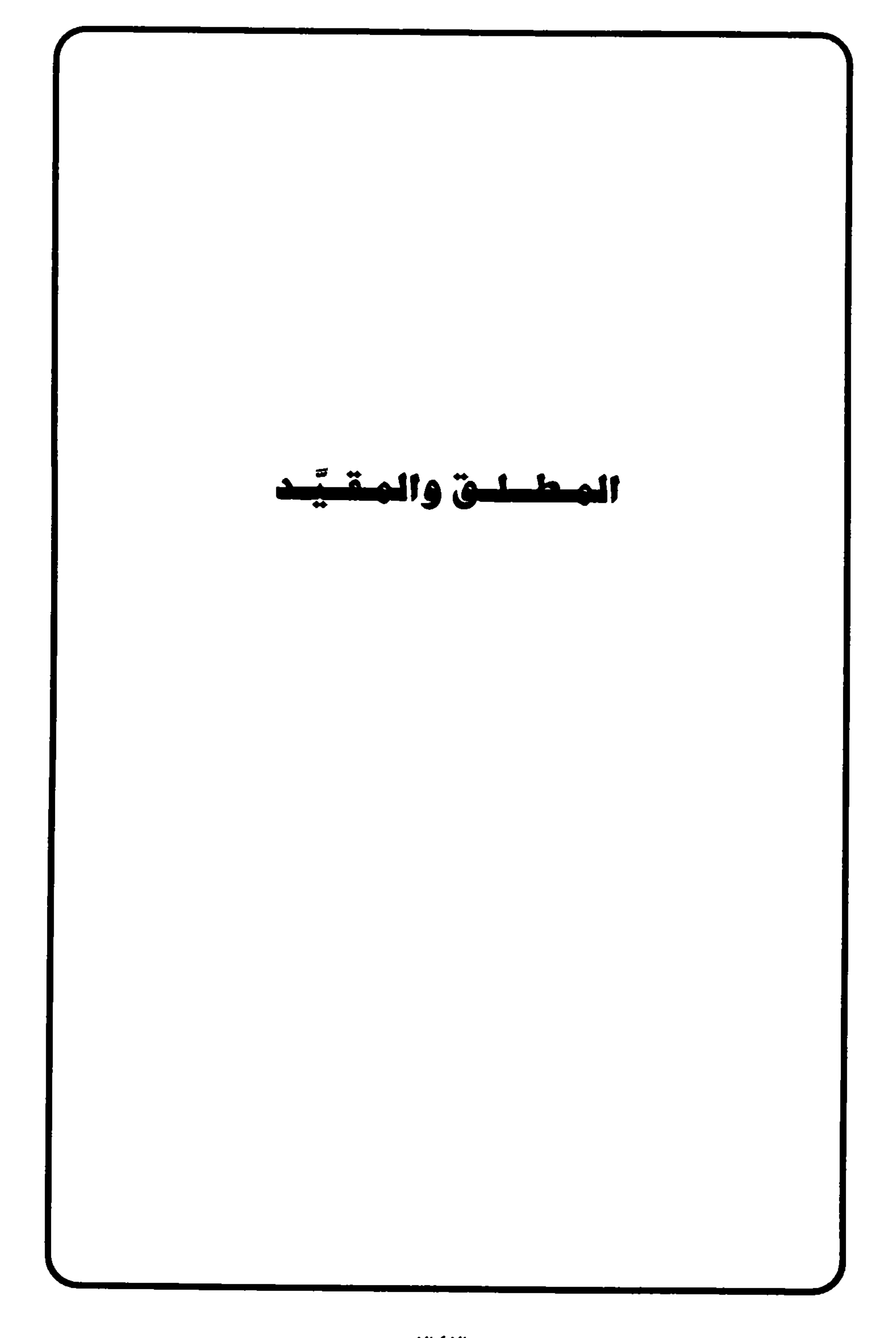
* * *

المخصِّص الخامس: بدل البعض
ــ ولم يذكره ابن قدامة ــ

المخصص الخامس ــ من مخصصات العموم المتصلة ــ بدل البعض مثل أن تقول: «أكرم العلماء زيداً وعمراً وبكراً»، فإنه خص هؤلاء الثلاثة فقط من العلماء بالإكرام.

وهذا المخصص أغفلة أكثر العلماء؛ لوضوحه.

• • •



المطلق والمقيَّد



المطلـق والمقيَّد

قوله: (باب: في المطلق والمقيد).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر العموم والخصوص وما يتعلق بهما من مسائل، شرع في المطلق والمقيد؛ نظراً لقربهما من العام والخاص.

* * *

تعريف المطلق لغة

المطلق لغة: هو الانفكاك من أي قيد: حسياً كان، أو معنوياً.

فمثال الحسي: يقال: هذا الفرس مطلق، ومثال المعنوي: الأدلة الشرعية المطلقة، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] كما سيأتي.

* * *

تعريف المطلق اصطلاحاً

قوله: (المطلق هو: المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه).

ش: **أقول**: هذا تعرف المطلق في اصطلاح أكثر العلماء.

مثاله: قول السيد لعبده: «أعط طالباً جائزة»، فهذا الأمر قد تناول واحداً من الطلاب غير معين، ومدلول هذا الأمر شائع في جنسه بمعنى:

لا يوجد طالب معروف، أو جماعة من الطلاب معروفين بصفة معينة بل الواجب على العبد أن يختار طالباً واحداً ويعطيه جائزة وتبرأ ذمته.

فقوله: «المتناول الواحد» معناه: أن المطلق: لفظ قد تناول واحداً، فخرج بذلك: ألفاظ الأعداد المتناولة لأكثر من واحد، وأخرج اللفظ المهمل؛ لأنه لا يتناول شيئاً.

وقوله: «لا بعينه» أخرج أسماء الأعلام وما مدلوله واحد معين، أو عام مستغرق.

وقوله: «باعتبار حقيقة شاملة لجنسه»، أخرج المشترك، والواجب المخير؛ فإن كلاً منهما يتناول واحداً لا بعينه لا باعتبار حقائق مختلفة.

وهناك تعريفات أخرى للمطلق:

منها أنه: اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه.

ومنها أنه: النكرة في سياق الإثبات وهو تعريف الآمدي في «الإحكام».

* * *

في أي شيء يكون المطلق؟

قوله: (وهي: النكرة في سياق الأمر، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، وقد يكون في الخبر، كقوله ــ عليه السلام ــ: «لا نكاح إلاَّ بولي»).

ش: أقول: المطلق يكون في أمور:

الأول: قد يكون في معرض الأمر، كقولك: «اعتق رقبة»، أو «أعط طالباً جائزة».

الثاني: قد يكون في مصدر الأمر، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢].

الثالث: قد يكون في الخبر عن المستقبل، كقوله ـ عليه السلام ـ : «لا نكاح إلاَّ بولي»، وكقولك: «سأعتق رقبة»، أو «سأعطي طالباً جائزة».

فلو لاحظت تلك الأمثلة السابقة لوجدت تعريف المطلق السابق ينطبق عليها، فكل واحدٍ من لفظ «الرقبة» ولفظ «الولي» ولفظ «الطالب» قد تناول واحداً غير معين من جنس الرقاب، والأولياء، والطلاب.

لكن لا يمكن أن يكون الإطلاق في معرض الخبر المتعلق بالماضي، كقولك: «رأيت رجلاً» أو «أعطيت طالباً»، أو «أعتقت رقبة»؛ لأن هؤلاء ـ وهم الرجل، والطالب، والرقبة ـ قد تعينوا بالضرورة، وهي ضرورة إسناد الرؤية إلى الرجل، وضرورة إسناد الإعطاء إلى الطالب، وضرورة إسناد الإعتاق إلى الرقيق.

* * *

تعريف المقيد لغة

المقيد لغة ما يقابل المطلق، وهو: ما قيد بشيء من وصف أو شرط أو نحوه.

* * *

تعريف المقيد اصطلاحاً

قوله: **(والمقيد هو: المتناول لمعين، أو لغير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه)**.

ش: **أقول**: هذا تعريف المقيد في الاصطلاح.

مثاله: قولنا: «أعط هذا الطالب»، أو «أعط الطالب الطويل» فقد قيدنا الطالب الأول بتعيينه بالإشارة إليه، وقيدنا الطالب الثاني ـ في المثال الثاني ـ بوصفه بالطول الذي أخرجه عن بقية الطلاب.

وقد ظهر من التعريف أن التقييد يطلق باعتبارين:

الأول: ما كان من الألفاظ دالاً على غير معين ولكنه موصوف بوصف زائد على مدلوله المطلق، كقولك: «أعط الطالب الطويل».

الثاني: ما كان من الألفاظ الدالة على مدلول معين، أو ما تناول معيناً كزيد وعمر، وهذا الرجل.

* * *

أمثلة على المقيد

قوله: **(كقوله تعالى: ﴿وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢] قيد الرقبة بالإيمان، والصيام بالتتابع)**.

ش: **أقول**: مثَّل للاعتبار الأول ــ وهو اللفظ المتناول لغير المعين، ولكنه موصوف ــ وذكر له مثالين:

ففي المثال الأول: قيدت الرقبة بوصف الإيمان.

وفي المثال الثاني: قيد الصيام بوصف التتابع.

أما الاعتبار الثاني ــ وهو تناول اللفظ لمعين ــ فسبق مثاله، وهو: زيد، أو عمر، وهذا الرجل.

تنبيه: إذا عرفت حد المطلق، وحد المقيد والأمثلة عليهما فإنه لا بد أن تعرف أن المطلق والمقيد كالعام والخاص فيما ذكر من مخصصات العموم من المتفق عليه والمختلف فيه.

فعلى هذا: يجوز تقييد الكتاب بالكتاب، وبالسنة، وتقييد السنة بالسنة وبالكتاب، وتقييد نصوص الكتاب والسنة بفعل النبي ﷺ، وتقريره، وقول الصحابي، والقياس، والمفهوم.

* * *

الإطلاق والتقييد النسبي

قوله: (وقد يكون اللفظ مطلقاً مقيداً بالنسبة، كقوله تعالى: ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] مقيدة بالإيمان، مطلقة بالنسبة إلى السلامة، وسائر الصفات ويسمى الفعل مطلقاً نظراً إلى ما هو من ضرورته من الزمان، والمكان، والمصدر، والمفعول به، والآلة فيما يفتقر إلى الآلة، والمحل للأفعال المتعدية وقد يتقيد بأحدها، دون بقيتها. والله أعلم).

ش: أقول: الإطلاق والتقييد قد يجتمعان معاً في لفظ واحد باعتبار الجهتين، أي: قد يكون اللفظ مطلقاً بالنسبة لشيء، ومقيداً بالنسبة لشيء آخر.

مثل قوله تعالى: ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] فإن الرقبة قد قيدت من جهة الدين: بالإيمان، فتتعين الرقبة المؤمنة للكفارة.

وأطلقت من جهة ما سوى الإيمان من الأوصاف الأخرى كالطول والقصر، والبياض، والسواد، والبلاغة، واللكنة.

فالآية مطلقة في كل رقبة مؤمنة، وفي كل كفارة مجزئة، مقيدة بالنسبة إلى مطلق الرقاب، ومطلق الكفارات.

ويكون الفعل مطلقاً إذا لم يقيد بفعله بزمن معين، أو بمكان معين، أو بآلة معينة، أو بمفعول معين إذا افتقر إلى ذلك.

فإذا قيِّد الفعل بزمن معين، أو بمكان معين أو نحو ذلك مما ذكر، فيصبح الفعل مقيداً بما قيد به من الزمان، أو المكان، دون بقيتها.

فمثلاً لو قال السيد لعبده: «اقتل كافراً» فإنه مطلق؛ إذ يستطيع أن يقتل في أي زمان شاء: ليلاً أو نهاراً، صباحاً مساء، ظهراً.

ويستطيع أن يقتل في أي مكان يريده: في جبل، أو وادي، داخل المنزل، أو خارجه.

ويستطيع أن يقتل في أي آلة شاء: سيف، سكين، خنجر، حجر ثقيل.

ويستطيع أن يقتل أي كافر شاء.

فهو مطلق بالنسبة إلى الزمان، والمكان، والآلة والشخص، فلا يدل هذا اللفظ على شيء منها معين.

لكنه مقيد من جهة أخرى، وهي: أنه لا يقتل إلاَّ كافراً.

ولو قال له: «اقتلِ يوم السبت»، فإنه مقيد بالزمن، ومطلق بالنسبة للمكان، والآلة والشخص.

ولو قال له: «اقتل يوم السبت بالسيف»، فإنه مقيد بالزمن والآلة، مطلق بالنسبة للمكان والشخص وهكذا.

والحاصل: أن ضابط الإطلاق هو: أنك تقتصر على مسمى اللفظة الواحدة، نحو: «رقبة»، أو «إنسان»، أو «حيوان»، ونحو ذلك من الألفاظ المفردة، فهذه كلها مطلقات، ومتى زدت على مدلول اللفظة مدلولاً آخر بلفظ أو بغير لفظ صار مقيداً، كقولك: «رقبة مؤمنة»، أو «إنسان صالح»، أو «حيوان ناطق»، وهذه المطلقات هي في أنفسها مقيدات إذا أخذت مسمياتها بالنسبة إلى ألفاظ أخر، فإن الرقبة هي: «إنسان مملوك»، وهذا مقيد و «الإنسان حيوان ناطق»، وهذا مقيد و «الحيوان جسم حساس»، وهذا مقيد، فصار التقييد والإطلاق أمرين نسبيين بحسب ما ينسب إليه من الألفاظ، فرب مطلق مقيد، ورب مقيد مطلق.

* * *

أقسام ورود المطلق مع المقيَّد وحكم كل قسم

قوله: (فصل: إذا ورد لفظان: مطلق ومقيد، فهو على ثلاثة أقسام).

ش: **أقول**: إذا ورد في الشرع مطلق ومقيد فلا يخلو:

إما أن يتحدا في الحكم والسبب.

وإما أن يتحدا في الحكم، ويختلفا في السبب.

وإما أن يختلفا في الحكم.

فهذه ثلاثة أقسام، وإليك بيان حكم كل قسم، فأقول:

القسـم الأول

قوله: (القسم الأول: أن يكونا في حكم واحد بسبب واحد، كقوله ـ عليه السلام ـ: «لا نكاح إلاَّ بولي» وقال: «لا نكاح إلاَّ بولي مرشد وشاهدي عدل»).

ش: **أقول**: القسم الأول: اتحادهما في الحكم والسبب، أي: أن يكون سبب المطلق والمقيد واحداً، وحكمهما واحداً.

مثاله: روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا نكاح إلاَّ بولي وشهود»، مع قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «لا نكاح إلاَّ بولي مرشد، وشاهدي عدل».

فالحديث الأول مطلق، حيث لم يشترط في الولي: توفر صفة الرشد، ولم يشترط في الشاهدين العدالة.

والحديث الثاني: مقيد، حيث اشترط في الولي توفر صفة الرشد، وتوفر صفة العدالة في الشاهدين.

وسبب المطلق والمقيد متحد، وهو: النكاح.

وحكمهما: نفيه إلَّا بتوفر الولي والشاهدين.

كذلك لو قال: «اعتقوا رقبة» ثم قال: «اعتقوا رقبة مسلمة».

فإن الأول: مطلق حيث لم يشترط في الرقبة توفر صفة الإسلام.

والثاني: مقيد حيث اشترط في الرقبة توفر صفة الإسلام.

وسببهما متحد، وهو: العتق.

وحكمهما إثبات عتق الرقبة.

لقد اختلف العلماء في ذلك: هل يحمل المطلق على المقيد؟ على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (فيجب حمل المطلق على المقيد).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن المطلق يجب أن يحمل على المقيد أي: يشترط في الولي الرشد، وفي الشاهدين: العدالة.

كذلك الرقبة المعتقة يجب أن تكون مسلمة.

سواء كان المقيد آحاداً، والمطلق متواتراً، أو العكس.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء.

وبعضهم زعم الإجماع على ذلك، وهو غير صحيح؛ لأن قول أصحاب المذهب الثاني يمنعه.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ بقولهم: إن الجمع بين الدليلين، أولى من إعمال أحدهما وترك الآخر، أي: أن أعمال دليل واحد وأعمال الدليل الآخر ولو من وجه أولى من إعمال دليل، وإهمال الدليل الآخر، فهنا: من عمل بالمقيد فقد وفي بالعمل بدلالة المطلق، ومن عمل بالمطلق لم يفِ بالعمل بدلالة المقيد، فكان الجمع هو الواجب والأولى.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال أبو حنيفة: لا يحمل عليه)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه إن اتحد المطلق والمقيد في كون كل واحد منهما متواتراً، أو آحاداً فإنه يحمل المطلق على المقيد.

أما إن كان المطلق متواتراً، والمقيد آحاداً فلا يحمل المطلق على المقيد.

وهذا قول أكثر الحنفية.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأنه نسخ، فإن الزيادة على النص نسخ، فلا سبيل إلى النسخ بالقياس)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني بقولهم: إن المقيد أورد زيادة شرط أو صفة على المطلق، فيكون التقييد زيادة على الإطلاق،

والزيادة على النص نسخ عندنا، فلو حمل المطلق على المقيد لكان ذلك نسخاً للمطلق، والنسخ على خلاف الأصل، فيجب الأخذ بالمطلق.

والمتواتر يجوز أن ينسخ به، وليس الآحاد مثله.

* * *

بيان فساد ذلك

قوله: **(وقد بينا فساد هذا؛ فإن قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] ليس بنص في إجزاء الكافرة، بل هو مطلق يعتقد ظهور عمومه مع تجويز الدليل على خصوصه، والتقييد صريح في الاشتراط فيجب تقديمه)**.

ش: **أقول**: إن ما ذكرتم ظاهر الفساد؛ لأمرين:

الأول: إنا قد بينا فساد هذه القاعدة، وهي: «الزيادة على النص نسخ» هناك في باب االنسخ، وقلنا ـ هناك ـ: إن الزيادة على النص ليست بنسخ.

وكذلك قلنا: إن الصحيح: أن الآحاد لا ينسخ به المتواتر.

فإذا كانت الزيادة ليست نسخاً، وأن الآحاد لا ينسخ المتوتر، فالصحيح أن المقيد بيان للمطلق كتخصيص العام، وكما لا يكون تأخير المطلق نسخاً للمقيد مع رفعه لتقييده، كذلك لا يكون تأخير المقيد نسخاً للمطلق.

الثاني: أن قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] ـ مثلاً ـ في جميع الرقاب سواء كانت مؤمنة أو كافرة، فتجزىء واحدة منها ـ فقط ـ وهذا ظاهر، واللفظ الظاهر: هو ما يفهم منه معنى راجح مع تجويز معنى آخر مرجوح، إذن لا يكون قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] نصاً في إجزاء الرقبة الكافرة، فهو أفاد الكافرة بعمومه.

أما المقيد فهو أشد اختصاصاً بالأمر؛ لأنه صريح في اشتراط الإيمان في الرقبة، والخاص يجب تقديمه على العام.

فيبطل ما زعمتموه من أن المطلق نص.

* * *

القسم الثاني

قوله: (أن يتحد الحكم ويختلف السبب كالعتق في كفارة الظهار، والقتل قيد الرقبة في كفارة القتل بالإيمان، وأطلقها في الظهار).

ش: **أقول**: القسم الثاني: أن يتحدا في الحكم ويختلفا في السبب، أي: يكون حكم المطلق والمقيد واحداً، وسبب المطلق مختلف عن سبب المقيد.

مثاله: أن الله تعالى قال في كفارة الظهار: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ﴾ [المجادلة: ٣]، وقال في كفارة القتل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ﴾ [النساء: ٩٢].

ففي الأولى مطلق، وهو: عتق رقبة في كفارة الظهار.

وفي الآية الثانية مقيد، وهو: عتق رقبة مؤمنة في كفارة القتل.

والحكم متحد فيهما، وهو: وجوب عتق رقبة.

وسببهما مختلف؛ حيث إن سبب عتق الرقبة في المطلق هو: الظهار، وسبب عتق الرقبة في المقيد هو: القتل.

فهل يحمل المطلق على المقيد، أو لا؟

أي: هل يشترط في كفارة الظهار أن تكون الرقبة مؤمنة، مثل كفارة القتل، أو لا؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (فقد روي عن الإمام أحمد ــ رحمه الله ــ ما يدل على أن المطلق لا يحمل على المقيد، وهو اختيار أبي إسحاق بن شاقلا، وقول جل الحنفية، وبعض الشافعية).

ش: أقول: المذهب الأول: أن المطلق لا يحمل على المقيد، بل يحمل المطلق على إطلاقه.

روي عن الإمام أحمد ما يدل على هذا المذهب؛ حيث قال ــ في رواية أبي الحارث ــ «التيمم ضربة للوجه والكفين»، فقيل: أليس التيمم بدلاً عن الوضوء، والوضوء إلى المرفقين؟ فقال: إنما قال تعالى: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم﴾ [المائدة: ٦] ولم يقل إلى المرافق، بينما قال في الوضوء: ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، وقال: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] ومن أين يقطع السارق؟ من الكف.

وظاهر هذا: أنه لم يبن المطلق في التيمم على المقيد في الوضوء، وحمله على إطلاقه.

وهذا المذهب اختاره أبو إسحاق بن شاقلا، نقله عنه القاضي أبو يعلى ــ في «العدة» ــ ، وهو مذهب كثير من الحنابلة.

وهو قول أكثر الحنفية، وبعض الشافعية.

وبناء على هذا المذهب: أنه لا يشترط في الرقبة الإيمان في كفارة الظهار، ويشترط ذلك في كفارة القتل فقط.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (واختار القاضي: حمل المطلق على المقيد، وهو قول المالكية، وبعض الشافعية).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن المطلق يُحمل على المقيد ذهب إلى ذلك: كثير من الحنابلة وعلى رأسهم القاضي أبو يعلى ـ في «العدة» ـ وبعض المالكية، وكثير من الشافعية، وهو رواية عن الإمام أحمد، وقول بعض المعتزلة.

تنبيه: نسب ابن قدامة هذا المذهب إلى كل المالكية، وهذا تساهل في النسبة؛ لأن أكثر المالكية ذهبوا إلى أنه لا يحمل المطلق على المقيد ـ في هذا القسم ـ إلَّا بدليل يقتضي ذلك.

وبناء على هذا المذهب فإنه يشترط في الرقبة الإيمان في كفارة الظهار وكفارة القتل.

* * *

اختلاف أصحاب المذهب الثاني

لقد اختلف أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: يحمل المطلق على المقيد ـ في هذا القسم ـ فيما بينهم ـ هل هذا الحمل من جهة اللغة أو من جهة القياس؟

القول الأول

أن المطلق يحمل على المقيد عن طريق اللغة.

وهو قول أبـي يعلى الحنبلي ـ في العدة ـ وكثير من العلماء.

أدلة أصحاب القول الأول

لقد استدل أصحاب القول الأول ــ وهم القائلون: يحمل المطلق على المقيد عن طريق اللغة ــ بأدلة هي كما يلي:

الدليـل الأول

قـولـه: (لأن الله ــ تعـالـى ــ قـال: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، وقال ــ في المداينة ــ: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ولم يذكر عدلاً، ولا يجوز إلاَّ عدل، فظاهر هذا حمل المطلق على المقيد).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ للقائلين ــ يحمل المطلق على المقيد ــ في هذا القسم ــ عن طريق اللغة: أن الله ــ تعالى ــ قال: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، وقال في موضع آخر: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وجه الدلالة: أنه ــ تعالى ــ في الآية الثانية لم يقيد الشاهدين بصفة العدالة، فكان مطلقاً، وقيد الشاهدين بصفة العدالة في الآية الأولى فكان مقيداً، ومعروف أنه لا تقبل شهادة إلاَّ من عدل.

فظاهر هذا كله: أنه بني المطلق على المقيد عن طريق اللغة، كما بني الإطلاق في العدالة على المقيد منها.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (ولأن العرب تطلق في موضع، وتقيد في موضع آخر، فيحمل أحدهما على صاحبه، كما قال:

نحـن بمـا عنـدنـا وأنـت بمـا ... عنـدك راض والـرأي مختلـف

وقال آخر:

وما أدري إذا يممت أرضاً أريد الخير أيهما يليني؟
أألخير الذي أنا أبتغيه أم الشر الذي هو يبتغيني).

ش: أقول: الدليل الثاني ـ من أدلة القائلين: إنه يحمل المطلق على المقيد عن طريق اللغة ـ: أن حمل المطلق على المقيد هو لغة العرب، فالعرب تطلق الحكم في موضع، وتقيده في موضع آخر، والمراد بالمطلق المقيد.

ولذلك أمثلة:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ﴾ [البقرة: ١٥٥].

والتقدير: ونقص من الأموال، ونقص من الأنفس، ونقص من الثمرات.

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥].

والتقدير: والحافظات فروجهن، والذاكرات الله كثيرة.

المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾ [ق: ١٧].

والتقدير: عن اليمين قعيد، وعن الشمال قعيد.

المثال الرابع: قول الشاعر: قيس بن الحطيم:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض، والرأي مختلف

ويعني: نحن بما عندنا راضون.

المثال الخامس: قول الشاعر: المثقب العبدي:

وما أدري إذا يممت أرضاً أريد الخير أيهما يليني؟
أألخير الذي أنا أبتغيه أم الشر الذي هو يبتغيني؟

أي: أريد الخير، وأتقي الشر.

فإذا لاحظت تلك الأمثلة وجدت أن المتكلم قد اكتفى بذكر شيء عن ذكره مرة أخرى، فكذا في مسألتنا فقد اكتفى بذكر الصفة الزائدة في المقيد عن ذكره في اللفظ المطلق.

وعلى هذا القول: يشترط في الرقبة الإيمان في كفارة الظهار، كما اشترط الإيمان في الرقبة في كفارة القتل حملاً للمطلق على المقيد لغة.

* * *

القـول الثانـي

قوله: **(وقال أبو الخطاب: يبنى عليه من جهة القياس)**.

ش: **أقول**: القول الثاني: أن المطلق يحمل على المقيد من جهة القياس، لا من جهة اللغة.

ذهب إلى ذلك بعض الحنابلة، كأبي الخطاب الحنبلي ـ في «التمهيد» ـ، وكثير من الشافعية، وهو اختيار أبي الحسين البصري من المعتزلة.

* * *

دليل أصحاب القول الثاني

قوله: **(لأن تقييد المطلق كتخصيص العموم، وذلك جائز بالقياس الخاص على ما مرَّ، فإن كان ثم مقيدان بقيدين مختلفين ومطلق: ألحق بأشبههما به وأقربهما إليه)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب القول الثاني ـ على أن المطلق يحمل على المقيد من جهة القياس ـ بقولهم: إن تقييد المطلق هو في حقيقته يرجع إلى تخصيص العموم، فمثلاً: لما قيل: «اعتق رقبة» فإن هذا لفظ شائع عام في الرقاب كلها، فإذا قيل: «إن الرقبة الكافرة لا تجزىء» خصصنا بعض الرقاب، وأخرجناها عن كونها مجزئة، فيكون ذلك تخصيصاً للعموم، والتخصيص جائز بالقياس على القول الصحيح كما سبق ذكره.

فإذا كان الحكم المطلق قد قيد في مثله بقيدين مختلفين متنافيين، مثل: «قضاء رمضان»، و «رد قضاؤه مطلقاً»، و «قيد في صوم الظهار بالتتابع، وفي صوم متعة الحج بالتفريق» فإنا نحمله على أحد القيدين إذا كان بالقياس عليه أولى من القياس على الآخر.

وأصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: لا يحمل المطلق على المقيد مطلقاً ـ وأصحاب القول الأول ـ من أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: يحمل المطلق على المقيد من جهة اللغة ـ هؤلاء كلهم ـ لا يحملون المطلق على أحد التقييدين؛ لأنه ليس عندهم أحدهما أولى من الآخر.

وعلى القول الثاني: يشترط في الرقبة الإيمان في كفارة الظهار، قياساً على اشتراط الإيمان في الرقبة في كفارة القتل.

هذه أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن المطلق يحمل على المقيد ـ في هذا القسم ـ سواء كان حمله عليه من جهة اللغة، أو من جهة القياس.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (ومن نصر الأول قال: هذا تحكم محض يخالف وضع اللغة؛ إذ

لا يتعرض القتل للظهار، فكيف يرفع الإطلاق الذي فيه؟ والأسباب المختلفة تختلف في الأكثر شروط واجباتها، ثم يلزم من هذا تناقض، فإن الصوم مقيد بالتتابع في الظهار، وبالتفريق في الحج، حيث قال تعالى: ﴿ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ومطلق في اليمين، فعلى أيهما يحمل؟).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: لا يحمل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم واختلاف السبب ـ: بقولهم: إن حمل المطلق على المقيد تحكم محض ـ وهو الدعوى بلا دليل ـ؛ حيث إنه مخالف لوضع اللغة؛ إذ لم يكن بين المطلق والمقيد أي علاقة، ـ فلم يتعرض القتل ـ الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾ [النساء: ٩٢] ـ للظهار ـ الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ﴾ [المجادلة: ٣]، فكيف يرفع التقييد الوارد في الآية الأولى الإطلاق الوارد في الآية الثانية؟ فأين أحدهما من الآخر؟

حيث إن سبب عتق الرقبة في الآية الأولى يختلف عن سبب عتق الرقبة في الآية الثانية، وكل سبب له شروط وواجبات تختلف عن شروط وواجبات السبب الآخر.

ثم إن حمل المطلق على المقيد ـ عند اختلاف السبب ـ قد يوجد تناقض فيما إذا اجتمع مطلق ومقيدان متضادان، فالمطلق على أي المقيدين يحمل؟

فمثلاً الصوم في الظهار مقيد بالتتابع، حيث قال: ﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴾ [النساء: ٩٢]، والصوم في متعة الحج مقيد بالتفريق، حيث قال تعالى: ﴿ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ﴾

[البقرة: ٦٩١]، وأطلق في اليمين حيث قال: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البقرة: ١٩٦].

ففيما سبق: الحكم متحد وهو: وجوب الصوم، وسببه مختلف، وعندنا مطلق ومقيدان، فعلى أي التقييدين نحمل المطلق؟

فإما أن نحمل المطلق على أحد القيدين، وهذا تحكم؛ لأنه ليس أحدهما بأولى من الآخر.

وإما أن نحمل المطلق على التقييدين معاً، وهذا تناقض.

وإما أن لا نحمل المطلق على أي واحد منهما وهو الصحيح.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: (وفي المواضع التي استشهدوا بها كان التقييد بأمر آخر. والله أعلم).

ش: **أقول:** لما فرغ من ذكر المذهب الأول وأدلة أصحابه على أنه لا يحمل المطلق على المقيد إذا اتحد الحكم واختلف السبب، شرع في الجواب عما ذكره أصحاب المذهب الثاني، فقال: إن المطلق لا يحمل على المقيد ــ في هذا القسم ــ وهذا مطلقاً.

أما النصوص التي استشهد بها أصحاب المذهب الثاني ــ خاصة الذين قالوا: يحمل المطلق على المقيد لغة كأبي يعلى ــ فإن المطلق قد حمل على المقيد لأجل أمور أخرى وأدلة وقرائن أخرى.

وإليك بيان ذلك بالتفصيل، فأقول:

أما دليلهم الأول ــ وهو قولهم: إن الله قيد الشاهدين بوصف العدالة

في موضع، وأطلق في موضع آخر، فحملنا المطلق على المقيد فلا نقبل إلاَّ عدلاً ـ .

فيمكن أن يجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: أنا لم نشترط العدالة في الآية المطلقة بالتقييد في الأخرى بالعدالة، وإنما بشيء آخر.

الجواب الثاني: إن هذا غير منضبط في كل شيء، فقد قيد في الوضوء بالمرافق وأطلق في التيمم، فلم نحمله عليه، فتقابلا.

أما دليلهم الثاني ـ وهو: أن العرب تطلق في موضع، وتقيد في موضع فيحمل أحدهما على الآخر ـ ثم ذكروا عدداً من النصوص من الآيات والأشعار ـ فيمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين أيضاً ـ :

الجواب الأول: أن جميع ما ذكروه حمل المطلق على المقيد فيه لأجل العطف، لأن حكم المعطوف هو حكم المعطوف عليه.

فقوله تعالى: ﴿وَٱلْحَـٰفِظَـٰتِ﴾ [الأحزاب: ٥٣] معطوف على قوله: ﴿وَٱلْحَـٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، وقوله: ﴿وَٱلذَّٰكِرَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] معطوف على ﴿وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٣٥].

وقوله: ﴿وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [البقرة: ١٥٥] معطوف على قوله: ﴿وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ﴾ [البقرة: ١٥٥] إلى آخر ما ذكر من النصوص.

أما في مسألتنا فلا صلة بينهما بعطف ولا غيره.

الجواب الثاني: أن المطلق حمل على المقيد في تلك الأمثلة السابقة؛ لأن أحد الكلامين غير مستقل بنفسه، ولا يفيد فائدة فحمل على الآخر لموضع الحاجة على حمل الكلام على فائدة.

بخلاف مسألتنا، فإن كل واحد من الكلامين مفيد بنفسه، فلا حاجة بنا إلى حمله على الآخر إلاَّ بدليل.

* * *

القســم الثالث

قوله: (**القسم الثالث: أن يختلف الحكم، فلا يحمل المطلق على المقيد سواء اتفق السبب، أو اختلف كخصال الكفارة إذا قيد بالتتابع، وأطلق الإطعام**).

ش: **أقول**: القسم الثالث: أن يكون حكم المطلق مختلفاً عن حكم المقيد، أي: أن كل واحد منهما له حكم خاص به.

فهنا لا يحمل المطلق على المقيد سواء اتحد سببهما، أو اختلف.

فمثال اختلاف حكمهما واتحاد سببهما: تقييد الصوم بالتتابع في كفارة اليمين كقوله: «فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات» ـــ قراءة ابن مسعود ـــ وإطلاق الإطعام فيها.

فهنا: حكمهما مختلف، وهو: الإطعام والصوم.

وسببهما متحد، وهو: كفارة اليمين.

ومثال اختلاف الحكم، واختلاف السبب: أن يأمره بالصيام مقيداً بالتتابع فى كفارة اليمين، ويأمره بالإطعام في كفارة الظهار مطلقاً.

فهنا: حكمهما مختلف، وهو: الإطعام والصوم.

وسببهما مختلف: حيث إن سبب الصيام اليمين.

وسبب الإطعام الظهار.

* * *

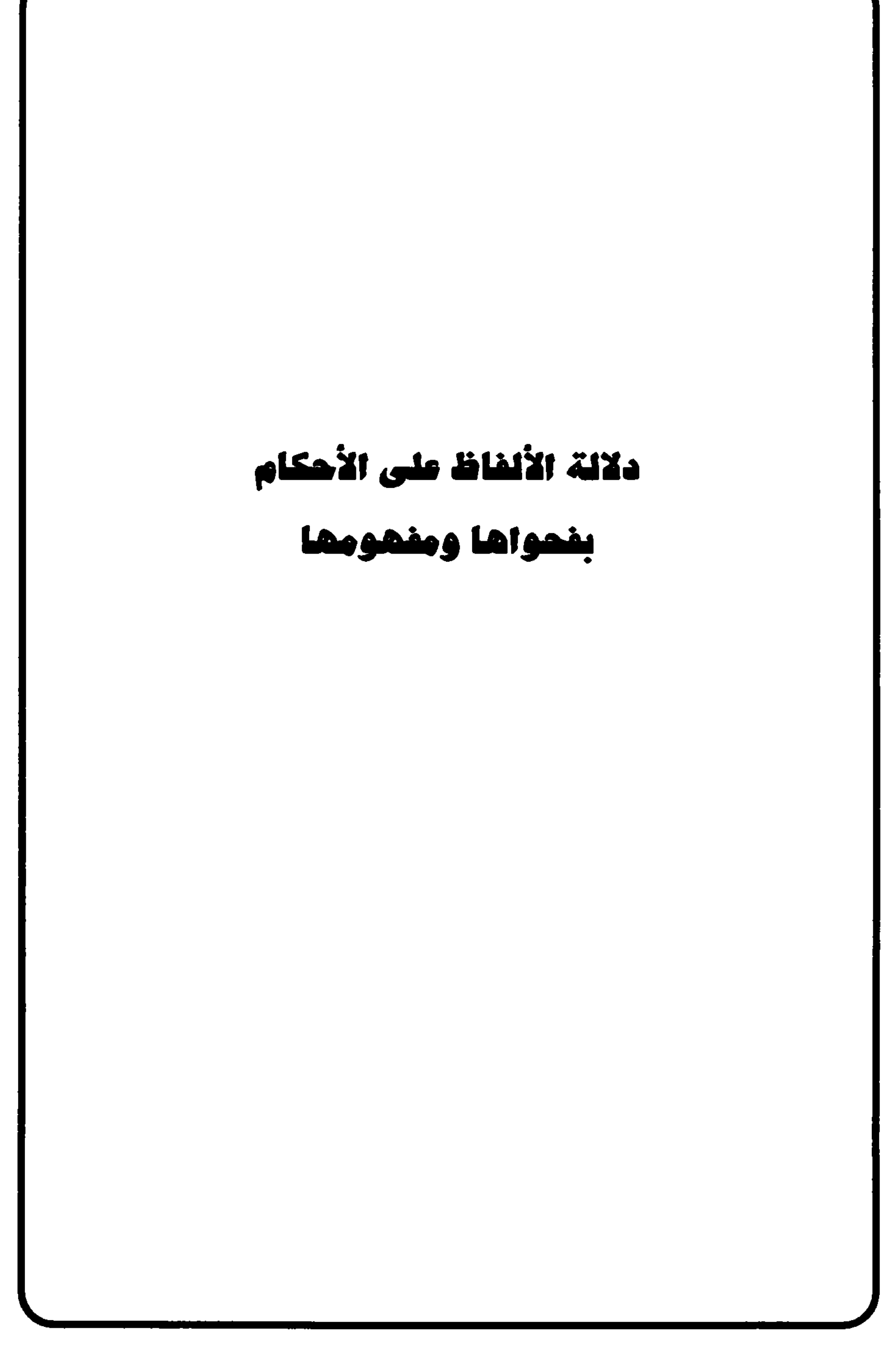
دليـل ذلـك

قوله: (لأن القياس من شرطه: اتحاد الحكم، والحكم ها هنا: مختلف).

ش: **أقول**: الدليل على عدم حمل المطلق على المقيد إذا اختلف الحكم: أن شرط إلحاق المطلق بالمقيد: اتحاد الحكم، وهو ها هنا مختلف. فينتفي الإلحاق، نظراً لانتفاء شرطه.

أي: أن القياس وهو إلحاق أحدهما بالآخر يشترط فيه: أن يتفقا في شيء جامع بينهما، وهو: كون حكم المطلق والمقيد متحداً، فإذا كان الحكم مختلفاً فقد انتفى الشرط، وإذا انتفى الشرط انتفى مشروطه وهو: الإلحاق، فلا يلحق المطلق بالمقيد.

• • •



دلالة الألفاظ على الأحكام بفحواها ومفهومها

بيان أقسام دلالة اللفظ على الحكم

اعلم أن دلالة اللفظ على الحكم الشرعي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يدل اللفظ على الحكم بصيغته ومنظومه، وهو الذي دلالته تكون بصريح صيغته ووضعه، وهذا على أنواع، هي: النص، والظاهر، والمجمل، والمبين، والأمر، والنهي، والعام، والخاص، والمطلق، والمقيد.

القسم الثاني: أن يدل اللفظ على الحكم بفحواه ومفهومه، وهذا على خمسة أضرب:

الأول: دلالة الاقتضاء.

الثاني: دلالة الإيماء.

الثالث: دلالة التنبيه «مفهوم الموافقة».

الرابع: دليل الخطاب «مفهوم المخالفة».

الخامس: دلالة الإشارة.

القسم الثالث: أن يدل اللفظ على الحكم بمعناه ومعقوله.

أما القسم الأول: فقد سبق كما هو معلوم لديك.

أما القسم الثالث: فهو: القياس وسيأتي ذكره إن شاء الله.

أما القسم الثاني: فهو الذي سنتكلم فيه الآن.

* * *

دلالة اللفظ على الحكم بفحواه ومفهومه

قوله: (باب: فيما يقتبس من الألفاظ من فحواها، وإشارتها، لا من صيغها).

ش: **أقول**: إن المقصود بذلك دلالة غير المنطوق به، وغير المنظوم.

أي: أن الدلالة على حكم اقتبست واستفيدت، لا من صريح صيغة اللفظ ووضعه، بل من فحوى اللفظ، وهو: معنى القول.

والحاصل: أن المقصود بهذا الباب هو: ما يفهم من اللفظ من غير تصريح به، وهو: ما لم يوضع اللفظ له، بل يلزم مما وضع له فيدل عليه بالالتزام.

أي: دلالة اللفظ على الحكم بطريق الالتزام؛ إذ أن اللفظ مستلزم لذلك المعنى.

فاللفظ هنا لم يوضع للحكم، ولكن الحكم فيه لازم للمعنى الذي وضع له ذلك اللفظ.

فهو: إفهام الشيء من غير تصريح.

وقوله: «ما يقتبس من الألفاظ» أي: ما يفهم من الألفاظ.

وقوله: «من فحواها»، أي: من معناها وإشارتها، يقال: «عرفت ذلك من فحوى كلامه»، أي: عرفت ذلك من معنى كلامه.

وقوله: «وإشارتها»، أي: إيماءاتها، فالإشارة هي: الإيماء، فمعنى «أشار إليه»، أي: أومأ.

ولذلك إذا نقل بعض الحنابلة عن الإمام أحمد أنه «أومأ» إلى هذا الحكم»، أي أشار إليه.

وقوله: «لا من صيغتها» أخرج به: المنطوق؛ لأن الحكم فيه يستفاد من صيغة اللفظ نفسه، لا من مفهومه وفحواه.

فمثلاً: قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

فإن المتبادر من صيغة اللفظ: أن نفقة الوالدات من رزق وكسوة واجبة على الآباء.

ولكن لفظها دل بفحواه وإشارته على أن النسب يكون للأب، لا للأم، وعلى أن نفقة الولد على الأب، دون الأم.

كذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فإن المتبادر من صيغة اللفظ: هو تحريم التأفيف.

لكن لفظها دل بفحواه ومفهومه على تحريم الضرب والشم وجميع أنواع الإيذاء للأبوين.

كذلك قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ : «في سائمة الغنم الزكاة» فإن المتبادر من صيغة اللفظ: أن الغنم السائمة فيها زكاة، ولكن لفظ الحديث دل بفحواه ومفهومه على أن الغنم المعلوفة لا زكاة فيها، وهكذا.

* * *

أضرب دلالة اللفظ على الحكم بفحواه ومفهومه، وهو غير المنظوم

قوله: (وهي خمسة أضرب).

ش: **أقول**: إن دلالة اللفظ على الحكم بفحواه ومفهومه ــ وهو غير المنظوم ــ ينقسم إلى خمسة أضرب، هي:

الضرب الأول: دلالة الاقتضاء.

الضرب الثاني: دلالة الإيماء.

الضرب الثالث: دلالة التنبيه: «مفهوم الموافقة».

الضرب الرابع: دلالة الخطاب: «مفهوم المخالفة».

الضرب الخامس: دلالة الإشارة.

وإليك بيان كل ضرب مع الأمثلة:

* * *

الضرب الأول: دلالة الاقتضاء

قوله: **(الأول: يسمى اقتضاء)**.

ش: **أقول**: الضرب الأول ـ من غير المنظوم ـ: دلالة الاقتضاء، وهو ـ المقتضَى ـ بفتح الضاد.

* * *

تعريفها

قوله: **(وهو: ما يكون من ضرورة اللفظ، وليس بمنطوق به)**.

ش: **أقول**: هذا تعريف دلالة الاقتضاء وهي: ما يكون المدلول فيه مضمراً، ولم يدل عليه اللفظ، ولم ينطق به، ولكن يكون من ضرورة اللفظ.

وقيل في تعريفه: ما كان المدلول فيه مضمراً: إما لضرورة صدق المتكلم، وإما لصحة وقوع الملفوظ به.

وقيل: إن دلالة الاقتضاء هي: دلالة اللفظ على معنى لازم مقصود للمتكلم يتوقف عليه صدق الكلام، أو صحته العقلية، أو الشرعية.

* * *

أقسام المقتضى

المعنى الزائد الذي يستدعيه النص، والذي يتوقف صدق الكلام، أو صحته العقلية أو الشرعية على تقديره، ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يتوقف عليه صدق الكلام.

القسم الثاني: ما يتوقف عليه صحة الكلام شرعاً.

القسم الثاني: ما يتوقف عليه صحة الكلام عقلاً.

وإليك بيان كل قسم من تلك الأقسام:

* * *

القسم الأول

قوله: (إما أن لا يكون المتكلم صادقاً إلاَّ به، كقوله: «لا عمل إلاَّ بنية»).

ش: **أقول**: القسم الأول: ما يتوقف عليه صدق الكلام.

أي: ما وجب تقديره ضرورة صدق الكلام.

فلولا تقديره مقدماً لكان معنى الكلام كذباً، ومخالفاً للواقع والحقيقة.

مثاله: قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ : «لا عمل إلاَّ بنية».

فإن ظاهر هذا الحديث يدل على عدم وجود صورة العمل إلاَّ بنية.

وهذا لا يطابق الواقع؛ لأن صور الأعمال: كالصلاة وغيرها يمكن وجودها بلا نية.

والرسول ﷺ ــ وهو المعصوم ــ لا يخبر إلاَّ حقاً وصدقاً.

فلا بدَّ لصدق هذا الكلام من تقدير محذوف.

فتعين أن نقدر ــ مقدماً ــ شيئاً زائداً عن الذي استفدناه من دلالة عبارة النص، وهو: «صحيح».

فيكون تقدير الكلام هكذا: «لا عمل صحيح إلاَّ بنية».

ولولا ذلك التقدير لم يكن ذلك الكلام صدقاً، كما بينت.

مثال آخر: قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ: «إن الله رفع عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه».

فإن ظاهر هذا يدل على أن كلاً من الخطأ والنسيان، قد وضعا عن الأمة، وأنهما لا يقعان في الأمة.

وهذا لا يطابق الواقع؛ حيث إن الأمة ليست معصومة عن الخطأ، وكذلك النسيان عارض سماوي، ويلحق بهما الأمور التي تقع إكراهاً.

والرسول ﷺ لا يخبر إلاَّ صدقاً.

وعلى هذا فلا بدَّ ــ لصدق هذا الكلام ــ من تقدير محذوف.

فتعين أن تقدر ــ مقدماً ــ شيئاً زائداً عن الذي استفدناه عن طريق دلالة عبارة النص، وهو: «الإثم».

فيكون تقدير الكلام بعد هذا: «رفع عن أمتي إثم الخطأ، وإثم النسيان، وإثم ما استكرهوا عليه».

مثال ثالث: قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ: «لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل».

فهذا يدل على نفي وجود ذات الصيام إلاَّ بعزم ونية وهذا لا يطابق الواقع؛ لأن ذات الصيام وصورته قد يقع بدون نية.

فلا بدَّ لصدق هذا الكلام من تقدير شيء زائد وهو: «صحيح».

فيكون تقدير الكلام: «لا صيام صحيح لمن لم يجمع الصيام من الليل».

* * *

القسم الثاني

قوله: (أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً بدونه ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ﴾ [البقرة: ١٨٤]، أي: «فأفطر فعدة»، وقولهم: «اعتق عبدك عني وعلي ثمنه» يتضمن الملك ويقتضيه، ولم ينطق به).

ش: أقول: القسم الثاني من أقسام المقتضى، هو: ما توقف عليه صحة الكلام شرعاً، أي: ما وجب تقديره ضرورة تصحيح الكلام شرعاً، أي: يمتنع وجود الملفوظ شرعاً بدون ذلك المقتضى.

مثاله: قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ﴾ [البقرة: ١٨٤].

فهذا يدل على أن المسافر يصوم عدة من أيام أُخر سواء صام في سفره أو لم يصم.

ولكن الشرع دل على أن المسافر إذا أفطر في سفره، فعليه القضاء في أيام أُخر، أما إذا صام في سفره فلا موجب للقضاء عليه.

فيكون التقدير ـ لأجل تصحيح الكلام شرعاً ـ: «أو على سفر فأفطر فعدة من أيام أُخر».

مثال آخر: قول الإنسان لمن يملك عبداً: «اعتق عبدك عني وعلي ثمنه».

فإن هذا تصرف قولي، فما دل بعبارة نصه لا يصح شرعاً إلاَّ بتقدير بيع سابق؛ إذ لا يجوز شرعاً عتق عبد الغير بدون ولاية أو وكالة.

وعلى ذلك: تتوقف صحة هذا التصرف شرعاً على ثبوت ملك مريد العتق أو لا، والشيء الذي يتصور ناقلاً لملكية العبد إلى من أراد عتقه هنا هو: «البيع».

فهذا هو المعنى الذي قصده مريد العتق، ولو لم ينطق به؛ لأنه قد فهم من مضمون قوله بدليل ذكر للثمن.

فصار تقدير الكلام: «بع عبدك هذا علي بألف ريال ــ مثلاً ــ وكن وكيلاً عني في عتقه».

فالمقتضَى ــ بفتح الضاد ــ هو البيع، وقدر مقدماً ليستقيم ويصح التصرف شرعاً، ويصان عن الاحتمال.

* * *

القسم الثالث

قوله: (أو من حيث يمتنع وجوده عقلاً بدونه، كقوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ ﴾ [النساء: ٢٣]، يتضمن إضمار الوطء ويقتضيه، ويجوز أن يلقب هذا بالإضمار، ويقرب من حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه).

ش: **أقول**: القسم الثالث ــ من أقسام المقتضى، هو: ما توقف عليه صحة الكلام عقلاً، أي: ما وجب تقديره ضرورة لتصحيح الكلام من جهة العقل.

أي: يمتنع وجود الملفوظ عقلاً بدون ذلك المقتضى.

مثاله: قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ ﴾ [النساء: ٢٣].

فإن العقل يمنع من إضافة التحريم إلى ذات الأمهات، فوجب إضمار فعل يتعلق به الحكم ــ وهو التحريم ــ وهو هنا: «الوطء»؛ نظراً إلى أنه يقتضيه.

مثال آخر: قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ ﴾ [المائدة: ٣]،

فإن العقل يمنع من إضافة الحكم ـــ وهو التحريم ـــ إلى ذات الميتة، فوجب ـــ عقلاً ـــ إضمار فعل يتعلق به التحريم، وهو: «الأكل».

ويلقب هذا ـــ كما لاحظت ـــ بالإضمار، أي: بإضمار شيء يصح به الكلام عقلاً.

وهو قريب من حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه.

مثال ثالث: قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، فإن هذا دل على توجيه السؤال إلى القرية، وهذا ممتنع عقلاً؛ لأن القرية بأبنيتها، وأرضها لا تعقل، فكيف يوجه إليها خطاباً بسؤالها، وكيف يتصور منها الإجابة؟.

وإذا كان الأمر كذلك ـــ فالمسؤول وهو الذي وجه إليه السؤال ـــ ينبغي أن يكون من أهل البيان فاستلزم هذا المعنى المنطوق بلفظه معنى مقدراً مقدماً يستقيم به المنطوق ويصح عقلاً، وهو: «الأهل»، والتقدير يكون: «واسأل أهل القرية».

فهنا كأنه حذف المضاف وهو «أهل»، وأقيم المضاف إليه ـــ وهو: «القرية» ـــ مقامه.

مثال رابع: قوله تعالى: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُۥ﴾ [العلق: ١٧]، حيث دل ذلك على الأمر بدعوة النادي نفسه، وهو لا يمكن عقلاً؛ لأن النادي ـــ وهو مكان الاجتماع ـــ لا يدعى؛ لأنه ليس من أهل البيان، ولا يمكن عقلاً أن ينطق، لذلك كان لا بدَّ من مقدر يستقيم به الكلام، ويصح عقلاً، وذلك المقدر هو «أهل»، فيكون التقدير: «فليدع أهل ناديه»، وبذلك يصح الكلام ويستقيم معناه عقلاً.

فكأنه هنا حذف المضاف وهو: «أهل»، وأقام المضاف إليه ـ وهو ناديه ـ مقامه.

ويجوز أن يلقب هذا بالإضمار، وهو: إضمار شيء يصح به الكلام عقلاً ـ دون الاقتضاء ـ وهو ملاحظ من الأمثلة السابقة.

وهو قريب من حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه، كما هو ظاهر في قوله: «واسأل القرية»، وقوله: «فليدع ناديه».

والخلاصة: أن دلالة الاقتضاء تتكون مما يلي:

أولاً: المقتضي ـ بكسر الضاد ـ وهو النص أو الكلام الذي يستلزم معنى مقدراً ومقدماً على المعنى المنطوق بلفظه ضرورة استقامة معناه، ويُسمى الحامل على التقدير والزيادة.

ثانياً: المقتضى ـ بفتح الضاد ـ وهو: المعنى المزيد المقدر الذي طلبه واستلزمه ـ ضرورة ـ كلام الشارع، أو المتكلم لتصحيحه، وليستقيم معناه شرعاً، أو عقلاً.

ثالثاً: الاقتضاء، وهو النسبة بينهما.

أي: أن استدعاء المعنى المنطوق نفسه لذلك المقدر لحاجته إليه؛ لعدم استقامته إلاَّ بذلك التقدير والزيادة، يُسمَّى اقتضاء.

فإذا توفرت هذه الأمور في الكلام المراد استخراج حكم شرعي منه يكون ما ثبت به حكم المقتضى.

وقد تكلمت عن دلالة الاقتضاء بالتفصيل في كتابي «دلالة الألفاظ على الأحكام عند الحنفية وأثرها الفقهي»، فإن شئت فارجع إليه.

تنبيه: الأولى أن تذكر دلالة الإشارة هنا، ولكن تمشياً مع ترتيب ابن قدامة للروضة، قد أخرنا ذكرها إلى ما بعد دلالة دليل الخطاب.

* * *

الضرب الثاني: دلالة الإيماء

قوله: (الضرب الثاني: فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، يفهم منه: كون السرقة علة وليس بمنطوق به، لكن يسبق إلى الفهم من فحوى الكلام، وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣]، أي: لبرهم ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٤]، أي: لفجورهم).

ش: أقول: الضرب الثاني ـ من أضرب غير المنظوم ـ: دلالة الإيماء إلى علة الحكم.

وهي: دلالة اللفظ على لازم مقصود للمتكلم لا يتوقف عليه صدق الكلام، ولا صحته عقلاً، أو شرعاً، في حين أن الحكم المقترن لو لم يكن للتعليل لكان اقترانه به غير مقبول ولا مستساغ.

فذكر الحكم مقروناً بوصف مناسب يفهم منه أن علة ذلك الحكم هو ذلك الوصف.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فإن الحكم ـ وهو قطع يد السارق ـ رتبه الشارع على السرقة، فيفهم من ذلك: أن السرقة ـ نفسها ـ هي علة ذلك الحكم ـ وهو القطع ـ.

مثال آخر: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣]، فإنه سبق إلى الفهم أنهم ما صاروا في النعيم إلاَّ لعلة، وهي: برهم.

مثال ثالث: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٤]، فإنه يسبق إلى الفهم أنهم ما صاروا في الجحيم إلاَّ لعلة، وهي: فجورهم.

مثال رابع: قول القائل: «أكرم العلماء، وأهن الفساق» يفهم منه: أن إكرام العلماء لعلمهم، وإهانة الفساق لفسقهم.

وغير ذلك مما خرج مخرج المدح والذم، والترغيب والترهيب.

فتلك العلل التي ذكرت في تلك الأمثلة لم ينطق بها الشارع بصراحة، ولكن لفظه أومأ إليها، ففهمناها من فحوى ذلك اللفظ.

* * *

أسماء هذا الضرب

قوله: **(وهذا قد يُسمى إيماء، وإشارة، وفحوى الكلام ولحنه، وإليك الخيرة في تسميته)**.

ش: **أقول**: إن الضرب الثاني ـ وهو دلالة الإيماء ـ قد سماه بعض العلماء بالتنبيه، وبعضهم سماه: بالإشارة، وبعضهم سماه: بفحوى الكلام، وبعضهم سماه بلحن الكلام.

وكلها صحيحة، فاختر ما شئت وسمِّها به، لأن هذه المعاني ـ كلها ـ بجمعها إفهام المراد من غير تصريح.

تنبيه: اعلم أن هذا الضرب ـ وهو دلالة الإيماء ـ يتنوع إلى ستة أنواع، وسيأتي ذكر بالتفصيل والأمثلة على كل نوع في مسالك العلة النقلية، في باب القياس ـ إن شاء الله تعالى ـ .

* * *

الضرب الثالث: دلالة التنبيه، أو مفهوم الموافقة

قوله: (الضرب الثالث: التنبيه).

ش: أقول: الضرب الثالث: ـ من أضرب غير المنظوم ـ، التنبيه، وهو مفهوم الموافقة.

وقبل بيان هذه الدلالة، لا بدَّ من بيان المنطوق، والمفهوم، فالمنطوق لغة: الملفوظ به.

وهو في الاصطلاح: ما دل عليه اللفظ في محل النطق.

أي: أن دلالة المنطوق هي: دلالة اللفظ على حكم ذكر في الكلام ونطق به مطابقة، أو تضمناً.

والمفهوم لغةً: اسم مفعول من الفهم، وهو في الأصل: اسم لكل ما فهم من نطق وغيره.

والمفهوم في الاصطلاح هو: ما دل عليه اللفظ، لا في محل النطق، بأن يكون حكماً بغير المذكور.

والمفهوم ينقسم إلى قسمين:

١ ـ مفهوم الموافقة «وهو التنبيه».

٢ ـ مفهوم المخالفة «وهو دليل الخطاب».

* * *

تعريف مفهوم الموافقة «التنبيه»

قوله: (وهو: فهم الحكم في المسكوت من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده ومعرفة وجود المعنى في المسكوت بطريق الأولى، كفهم: تحريم الشتم والضرب من قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]).

ش: **أقول**: التنبيه، أو مفهوم الموافقة هو: فهم حكم للمسكوت عنه من المنطوق به بطريق الأولى بشرط اشتراكهما في المعنى.

مثاله: فهم تحريم الشتم والقتل والضرب من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]. بيان ذلك:

أن المسكوت عنه، وهو: الضرب والشتم والقتل، قد فهمنا حكمه من المنطوق به وهو: تحريم مجرد التأفيف.

فإن الحكم المفهوم من اللفظ في محل السكوت موافق للحكم المفهوم في محل النطق.

فإذا كان مجرد التأفيف قد حرم، فمن باب أولى أن يحرم ما هو أشد إيلاماً منه، وهو: الشتم، والضرب، والقتل.

وهذا قياس الضرب والقتل، والشتم على التأفيف بجامع الإيذاء في كل.

وهو قياس الأعلى على الأدنى، أو تقول: إنه من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى.

* * *

شروط التنبيه «مفهوم الموافقة»

لقد اشترط للتنبيه «مفهوم الموافقة» شروط، إليك أهمها:

الشرط الأول

قوله: (ولا بد من معرفتنا المعنى في الأدنى، ومعرفة وجوده في الأعلى).

ش: **أقول**: يشترط في إلحاق الأعلى بالأدنى أن يتفقا بالمعنى الجامع بينهما.

أي: معرفة وجود المعنى ــ وهو الجامع ــ في الأدنى ووجوده في الأعلى كذلك، وعن طريق فهم الكلام وما سيق له ومقصده.

* * *

دليل ذلك الشرط

قوله: (فلولا معرفتنا أن الآية سيقت للتعظيم للوالدين لما فهمنا منع القتل؛ إذ قد يقول السلطان إذا أمر بقتل ملك لمنازعته له في ملكه: «اقتله ولا تقل له أف»).

ش: **أقول**: الدليل على أنه يشترط في التنبيه ــ مفهوم المخالفة ــ: معرفة المعنى الجامع بين الأدنى والأعلى: أن قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، سيقت لتعظيم الوالدين واحترامهما والتفاني في طاعتهما، فلولا معرفتنا لذلك لما فهمنا منع القتل والضرب والشتم من منع التأفيف.

أي: لم نفهم منع الضرب والقتل والشتم من مجرد منع التأفيف، بل فهمناه منه ومن معرفة سياق الآية ومقصد الشارع؛ لأنه قد يأمر السلطان بقتل ملك آخر ينازعه في الملك فيقول: «لا تقل له أف لكن اقتله» فإن هذه العبارة لا تفيد منع القتل كما هو ملاحظ.

* * *

الشرط الثاني

أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به

وهذا الشرط قد فهم من تعريف ابن قدامة للتنبيه «مفهوم الموافقة» ومن تمثيله له.

وهو مذهب جمهور الأصوليين، كما نقله عنهم صفي الدين الهندي في «النهاية».

ولكن الحق أنه لا يشترط هذا، فيكون التنبيه: «مفهوم الموافقة» شاملاً للقسمين: تارة يكون المسكوت أولى، وتارة يكون مساوياً.

فيكون تعريف مفهوم الموافقة ــ التنبيه ــ على ذلك: هو: دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه، وموافقته له نفياً وإثباتاً.

* * *

أقسام دلالة التنبيه «مفهوم الموافقة» من حيث قوة إثباتها للحكم في المسكوت عنه

بناء على التعريف السابق فإن دلالة التنبيه «مفهوم الموافقة» تنقسم من حيث قوة إثباتها للحكم المنطوق في الواقعة غير المذكورة، إلى قسمين، هما:

مفهوم الموافقة الأولى.

ومفهوم الموافقة المساوي.

فالقسم الأول: وهو مفهوم الموافقة الأولى: هو ما كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به.

أي: أن المناسبة بين المسكوت عنه، وبين الحكم أقوى وأشد منها بين المنطوق وبين هذا الحكم، فيكون المسكوت عنه أولى منه بالحكم.

والأمثلة على ذلك كثيرة، منها: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقد سبق بيان وجه ذلك.

ومنها، قوله تعالى: ﴿۞ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا﴾ [آل عمران: ٧٥]، فهذا تنبيه بالأدنى ــ وهو عدم أدائه للدينار ــ على الأعلى ــ وهو عدم أدائه للأكثر من الدينار.

ومعنى ذلك: أنه إذا كان لا يؤدي الدينار مع قلته، فإنه من باب أولى أن لا يؤدي ما هو أكثر منه.

والقسم الثاني: مفهوم الموافقة المساوي، وهو: ما كان المسكوت عنه مساوياً للمنطوق به في الحكم.

أي: أن المناسبة بين المسكوت عنه، وبين الحكم على قدر المناسبة الموجودة بين المنطوق وبين هذا الحكم.

ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠].

فإن هذا دل بلفظه على تحريم أكل أموال اليتامى ظلماً، والعلة والعلة في هذا التحريم هي: إتلاف المال، وتضييعه على صاحبه العاجز عن المحافظة عليه.

فإذا قصَّر الوصي في المحافظة على مال اليتيم بأن أحرقه، أو أتاح لغيره أن يأكله ظلماً، أو يختلسه، أو أسرف في الإنفاق على اليتيم لغير ضرورة، فإن جميع هذه الصور تلحق بالأكل؛ لاشتراكهما جميعاً في علة واحدة وهي: العدوان على مال اليتيم وإتلافه.

وهذه العلل ثابتة في تلك الأفعال بقدر متساوٍ فكانت متفقة في الحكم وهو التحريم.

ومن الأمثلة: قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

فإن هذه الآية تدل بصريح العبارة على وجوب العدة على المطلقة، وعلة ذلك هي: التعرف على براءة الرحم، وخلوه من الحمل.

فإذا وقعت الفرقة بين المرأة وبين زوجها بالفسخ بسبب كالردة، أو عدم الكفاءة فإن هذه العلة متحققة فيها ــ أيضاً ــ فيجب عليها الاعتداد حتى يثبت أنها غير حامل.

فإذا اتحدا في العلة فيجب أن يتحدا في الحكم؛ لأن العلة متحققة في الحالتين بنسبة متساوية.

فبان مما سبق: أن وجود الاعتداد في المطلقة ثابتاً عن طريق النطق.

أما وجوب الاعتداد على من فرق بينها وبين زوجها بالفسخ فأخذناه عن طريق تنبيه المساوي على المساوي «مفهوم الموافقة المساوي»؛ لتساوي العلة فيهما.

* * *

أسمـاء التنبيـه

قوله: (**ويُسمى: مفهوم الموافقة، وفحوى اللفظ، واختلف في تسميته قياساً**).

ش: **أقول**: الضرب الثالث ــ من أضرب دلالة غير المنطوق ــ وهو: التنبيه له أسماء، هي:

الاسم الأول: «مفهوم الموافقة»، وهذا عند الشافعية وجمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء.

وسموه بذلك لأن مدلول اللفظ في محل المسكوت موافق لمدلوله في محل النطق.

الاسم الثاني: «فحوى اللفظ»، ويعبِّر عنه بعضهم بـ «فحوى الخطاب»، وذلك لأن الحكم الذي يثبت بمنطوقه يثبت لغير المذكور بروحه، ومعناه، ومعقوله.

الاسم الثالث: «لحن الخطاب» ويعبِّر عنه بعضهم بقوله: «لحن القول».

واختلف العلماء في «الفحوى» و «اللحن»، هل هما مترادفان أم بينهما فرق؟ على مذهبين:

المذهب الأول

أنهما اسمان مترادفان، ذهب إلى ذلك كثير من العلماء.

وهذا هو الصحيح؛ لأن فحوى الكلام وفحواءه يقصد به معناه، وهذا هو المراد باللحن.

يقولون: «عرفت ذلك في لحن كلامه»، أي: فحواه، وفيما يصرفه إليه من غير إفصاح عنه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ ٱلْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠]، أي: في مفهومه، وما يظهر لك بالفطنة، ويقال: «تلاحن الرجلان» إذا تكلم كل واحد منهما بما يفهمه عنه صاحبه، وقال الشاعر ـ مالك بن أسماء الفزاري ـ :

منطــق صـــائــب وتلحــن أحيــا   ناً وأحلى الحديث ما كان لحنا

أي: ما كان مفهوماً.

ويريد الشاعر: أن جاريته تتكلم بشيء وهي تريد غيره، وتعرض في حديثها، فتزيله عن جهته وذلك لفطنتها وذكائها.

المذهب الثاني

أنهما متباينان، أي: أن «الفحوى» غير «اللحن»، واختلف أصحاب هذا المذهب في الفرق بينهما.

فقيل: إن كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به فهو يسمى

فحوى خطاب، وإن كان المسكوت عنه مساوياً للمنطوق به فهو لحن خطاب.

ذهب إلى ذلك ابن السبكي ـ تاج الدين ـ وتبعه بعض الأصوليين .

وقيل: إن الفحوى: ما نبه عليه اللفظ، واللحن: ما لاح في اللفظ.

الاسم الرابع: «دلالة النص»، وهذا عند الحنفية، ويقصدون به ما ثبت بمعنى النص لا اجتهاداً، ولا استنباطاً.

الاسم الخامس: «مفهوم الخطاب»، وهذا عند ابن فورك، وأبي يعلى الحنبلي.

الاسم السادس: «دلالة التنبيه الأولى».

الاسم السابع: «دلالة الدلالة»، وعلل من سماها بهذا بقولهم: إن الحكم فيه لا يؤخذ من مدلول اللفظ مباشرة، بل من معنى مدلوله.

الاسم الثامن: «القياس الجلي»، وقد سماه بذلك الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ ، وبعض الشافعية وعللوا ذلك وقالوا: لأنه إلحاق المسكوت بالمنطوق لمعنى يقتضي ذلك.

والخلاصة: أن كل طائفة من العلماء قد سمى دلالة التنبيه باسم: فمنهم من سماها بمفهوم الموافقة، ومنهم من سماها بفحوى اللفظ، ومنهم من سماها بلحن الخطاب، ومنهم من سماها بدلالة النص، ومنهم من سماها بمفهوم الخطاب، ومنهم من سماها بدلالة الدلالة، ومنهم من سماها بالقياس الجلي.

والمشهور في التسمية هو: «مفهوم الموافقة».

وعلى كل فإن الاختلاف في الأسماء لا يضر مع الاتفاق على المسمى وقد اتفقوا عليه.

* * *

خلاف العلماء في تسميته بالقياس

قوله: **(واختلف أصحابنا في تسميته قياساً)**.

ش: **أقول**: اختلف الحنابلة والعلماء جميعاً في تسمية التنبيه ــ وهو مفهوم الموافقة ــ بالقياس.

أي: اختلفوا هل التنبيه ومفهوم الموافقة قياس أو لا؟.

والخلاف وقع في نوع دلالة التنبيه هل هي دلالة قياسية أو دلالة لفظية؟ على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فقال أبو الحسن الجزري، وبعض الشافعية: هو قياس)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن التنبيه «مفهوم الموافقة» قياس.

أي: أن دلالة مفهوم الموافقة إنما هي من قبيل القياس، وهو ما يسمى بالقياس الجلي.

ذهب إلى ذلك بعض الحنابلة كأبـي الحسن الجزري، نقله عنه ابن تيمية في «المسودة».

وهو مذهب أكثر الشافعية وعلى رأسهم الإمام الشافعي، صرح به في «الرسالة».

وهو مذهب فخر الدين الرازي في «المحصول»، وأبـي إسحاق الشيرازي في «اللمع»، وإمام الحرمين في «البرهان»، وبعض الحنفية.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (لأنه إلحاق المسكوت بالمنطوق في الحكم لاجتماعهما في المقتضى، وهذا هو القياس، وإنما ظهر فيه المعنى فسبق إلى الفهم من غير تأمل فأشبه القياس فيما ظهرت العلة فيه بنص، أو غيره، مثل: قياس الجوع المفرط على الغضب في المنع من الحكم؛ لكونه يمنع كمال الفكر، وقياس الزيت على السمن في حكم النجاسة إذا وقعت فيه في حال جموده، أو كونه مائعاً).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ على أن التنبيه «مفهوم الموافقة» قياس ـ بقولهم: إن حد القياس موجود فيه، فيكون قياساً. بيان ذلك:

أنك إذا دققت النظر في تعريف التنبيه «مفهوم الموافقة» لوجدته منطبقاً على تعريف القياس، فهو ـ أي: التنبيه ـ إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به في الحكم؛ لاشتراكهما واجتماعهما في المقتضى وهو الجامع وهي: علة الحكم، وهذا هو حد القياس.

ويدل على ذلك: أنا لا نلحق ـ في التنبيه ومفهوم الموافقة ـ الأعلى بالأدنى، أو المساوي بالمساوي إلاّ إذا عرفنا المعنى الذي سيق الكلام لأجله، فإذا سبق إلى الفهم هذا المعنى ومقصد الشارع منه من غير تأمل طويل فإنا نلحق الأعلى بالأدنى، والمساوي بالمساوي، أما إذا لم نعرف ذلك المعنى فلا يجوز الإلحاق إجماعاً.

فمثلاً: لو لم نعرف المعنى الذي سيق له الكلام في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، من كف الأذى عن الوالدين لما قضينا بتحريم الشتم والضرب والقتل.

فهنا قد اجتمعت أركان القياس الأربعة: الأصل، والفرع، والعلة، والحكم.

فالأصل: هو مجرد التأفيف.

والفرع: هو القتل، والشتم، والضرب.

والعلة: هي الإيذاء في كل.

والحكم: تحريم كل من القتل، والشتم والضرب كما حرم مجرد التأفيف لهما.

كذلك إلحاق إحراق مال اليتيم بأكله اجتمع فيه الأركان السابقة وهي:

الأصل: أكل مال اليتيم.

الفرع: إحراقه، أو تضييعه.

العلة: إتلاف مال اليتيم.

الحكم: أن إحراقه أو تضييعه محرم كما حرم أكله.

فإذا اجتمعت أركان القياس فيه فيكون قياساً.

وهذه الأمثلة ـ كأمثلة القياس ـ التي ستأتي إن شاء الله ـ .

فمثلاً لما قال الرسول ﷺ: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»، حيث منع القاضي من القضاء لأجل الغضب الذي يمنع كمال الفكر والتركيز على القضية فإنه يقاس على ذلك: الجوع، لاشتراك الغضب والجوع في علة واحدة وهي: أن كلاً منهما يمنع من كمال الفكر في القضية، فعندنا أربعة أركان:

الأصل: الغضب.

الفرع: الجوع.

العلة: إشغال الفكر.

الحكم: أن القاضي يمنع من القضاء وهو جائع كما منع وهو غضبان.

وكذلك لما سئل الرسول ﷺ عن فأرة وقعت في سمن فماتت، قال: «ألقوها وما حولها وكلوه». قاس: فإنه يقاس على السمن الزيت بجامع السراية في كل.

فالأصل: السمن.

والفرع: الزيت.

والعلة: السراية في كل.

والحكم: أن يفعل بالزيت إذا سقط فيه ما ينجسه، كما يفعل في السمن.

كذلك قياس الموصى له الذي قتل الموصي على قاتل مورثه بجامع: أن كلاً منهما استعجل أمراً قبل أوانه، إلى آخر الأمثلة التي ستأتي في باب القياس.

فإلحاق شتم وقتل وضرب الوالدين على مجرد التأفيف والتضجر مثلها ولا فرق، فيكون قياساً.

فتكون دلالة التنبيه «مفهوم الموافقة» دلالة قياسية، وليست لفظية، وهو المطلوب.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال القاضي أبو يعلى، والحنفية، وبعض الشافعية: ليس بقياس).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن التنبيه «مفهوم الموافقة» ليس بقياس، أي: أن دلالة التنبيه «مفهوم الموافقة» دلالة لفظية.

بمعنى: أنها تحصل بطريق الفهم من اللفظ في غير محل النطق، فبمجرد سماع اللفظ ينتقل الذهن من محل النطق إلى محل السكوت بطريق التنبيه.

ذهب إلى ذلك كثير من الحنابلة: كالقاضي أبـي يعلى في «العدة»، والحنفية، وأكثر المالكية، وبعض الشافعية، وجماعة من المتكلمين.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(إذ هو مفهوم من اللفظ من غير تأمل ولا استنباط، بل يسبق إلى الفهم حكم المسكوت مع المنطوق من غير تراخ، إذ كان هو الأصل في القصد، والباعث على النطق، وهو أولى في الحكم)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أن التنبيه ليس بقياس، بل إن دلالته لفظية ـ بقولهم: إن الحكم الثابت بدلالة التنبيه «مفهوم الموافقة» مستند في فهمه إلى المناط اللغوي وهو: المعنى المقصود من الحكم المنصوص عليه، فلم يتوقف فهمه على الاجتهاد والاستنباط والتأمل الدقيق، بل إنه عند سماع اللفظ والنص يتنبه الذهن من العارف باللغة فينتقل مباشرة المنطوق إلى المسكوت انتقالاً ذهنياً، بدون الحاجة إلى مقدمات شرعية، أو استنتاجية.

فمثلاً: لما قال تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، سبق إلى الفهم مباشرة تحريم الضرب والشتم والقتل وغيرها من جميع أنواع الإيذاء، لأنا عرفنا أن الباعث على إيراد لفظ هذه الآية هو: منع الأذاء عن الوالدين وتعظيمهما، فيكون منع الضرب والشتم والقتل أولى بالحكم.

* * *

الترجيح

والراجح عندي ـ والله أعلم ـ هو: المذهب الثاني ـ وهو: أن التنبيه «مفهوم الموافقة» ليس بقياس، فدلالته تكون دلالة لفظية؛ لأمرين:

الأول: قوة دليل هذا المذهب ـ كما سبق بيانه ـ .

الثاني: أن التنبيه بالأدنى على الأعلى، أو بأحد المتساويين على الآخر أسلوب عربي فصيح تستعمله العرب للمبالغة في تأكيد الحكم في محل السكوت، وهو أفصح عندهم من التصريح بحكم المسكوت عنه.

فمثلاً: إذا قصدوا المبالغة في كون أحد الفرسين سابقاً للآخر، قالوا: «هذا الفرس لا يلحق غبار هذا الفرس»، وكان هذا عندهم أبلغ من قولهم: «هذا الفرس سابق لهذا الفرس».

الثالث: ضعف دليل أصحاب المذهب الأول ـ كما سيتضح في الجواب القوي عنه ـ .

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الأول

قال أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: إن التنبيه قياس ـ في دليلهم ـ : «إن التنبيه إلحاق المسكوت بالمنطوق في الحكم لاجتماعهما في المقتضي وهذا هو حد القياس».

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن نقول: إن هناك فرقاً بين «التنبيه» و «القياس» من وجوه:

الوجه الأول

إن القياس على حكم الفرع ـ كما سيأتي بيانه ـ من حيث المعقول، لا من حيث اللغة.

بخلاف التنبيه «مفهوم الموافقة»، حيث إن المعنى المشترك بين المنطوق والمسكوت شرط لغوي لدلالة المنطوق على المسكوت، فلا يلزم من وجود هذا المعنى أن تكون الدلالة في محل النزاع دلالة قياسية.

* * *

الوجه الثاني

أن الأصل في القياس لا يجوز أن يكون جزءاً من الفرع ومندرجاً تحته، وذلك بالإجماع ـ كما سيأتي بيانه في شروط الأصل ـ.

بخلاف التنبيه «مفهوم الموافقة» فإنه قد يقع فيه ذلك كما لو قال: «لا تعط فلاناً درهماً» فإنه يدل على المنع من إعطائه ما زاد على الدرهم، وهو داخل في هذا الزائد.

وقوله تعالى: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة: ٧ ـ ٨]، يدل ذلك على أن ما زاد على الذرة حكمه حكم الذرة، والذرة جزء من هذه الزيادة.

* * *

الوجه الثالث

أن الفرع في القياس يشترط فيه أن يكون أدنى من الأصل.

أما في التنبيه «مفهوم الموافقة» قد يكون الفرع مساوياً للأصل، أو أعلى منه.

* * *

الوجه الرابع

أن المفهوم بالقياس نظري، أي: يتوقف فهمه على النظر والاجتهاد، ولهذا اشترط فيمن أراد أن يزاوله أهلية المجتهد.

أما التنبيه «مفهوم الموافقة» فلا يشترط ذلك: حيث إن العلم الثابت به ضروري أو بمنزلته؛ لأننا نجد أنفسنا ساكنة إليه عند أول سماعنا للملفوظ، ولهذا يشترك في فهمه أهل اللغة، وأهل الرأي وغيرهم.

* * *

الوجه الخامس

أن النافين للقياس قد أثبتوا دلالة التنبيه ومفهوم الموافقة فدل على تغايرهما.

* * *

هل الخلاف لفظي أو معنوي؟

لقد انقسم العلماء تجاه الخلاف في تلك المسألة إلى فريقين:

الفريق الأول: يرى أن الخلاف لفظي.

أي: أن أصحاب المذهبين قد اتفقا على اعتبار هذا النوع من الدلالة إلاَّ أنهم اختلفوا في تسميته، فبعضهم سماه «تنبيه» و «مفهوم موافقة»، وبعضهم سماه قياساً جلياً.

إذن الخلاف بينهما اعتباري:

فمن نظر إلى إلحاق المسكوت بالمنطوق على أنه إلحاق فرع أصل لاشتراكهما في علة جامعة بينهما اعتبره قياساً جلياً.

ومن نظر إلى أن المعنى الذي هو مناط الحكم والذي كان واسطة إلحاق المسكوت بالمنطوق يدرك بمجرد فهم اللغة دون الحاجة إلى استنباط واجتهاد: اعتبره تنبيه أو مفهوم موافقة.

فالنزاع لفظي ليس له أثر في الفروع.

وذهب إلى ذلك كثير من العلماء، كإمام الحرمين، والغزالي، والتفتازاني وغيرهم.

الفريق الثاني: يرى أن الخلاف معنوي له ثمرة وفائدة فرعية.

وذهب إلى ذلك أكثر الأصوليين من الحنفية.

قال السرخسي: «ولهذا جوزنا إثبات العقوبات والكفارات بدلالة النص ــ وهو التنبيه، أو مفهوم الموافقة ــ وإن كنا لا نجوز ذلك بالقياس».

وقال ابن أمير الحاج: «وقيل: النزاع لفظي، وعندي فيه نظر بالنسبة إلى ما عليه مشايخنا من أنه لا يصح إثبات الحدود والكفارات بالقياس، ويصح بدلالة النص ــ يقصد التنبيه أو مفهوم الموافقة ــ».

وقد قال مثل ذلك أبو زيد الدبوسي، والبزدوي، وابن ملك.

وقول هذه الطائفة هو الصواب؛ لأنه هو الذي يتلاءم مع ما قلنا ــ سابقاً ــ من أن دلالة التنبيه ــ مفهوم الموافقة ــ لفظية. والله أعلم.

* * *

أقسام التنبيه «مفهوم الموافقة» من حيث القطعية والظنية

ينقسم التنبيه «مفهوم الموافقة» ــ من حيث القطعية والظنية ــ إلى قسمين:

القسم الأول: القطعي

قوله: **(ومن سمَّاه قياساً سلَّم أنه قاطع، فلا يضر تسميته قياساً)**.

ش: **أقول**: القسم الأول: التنبيه أو مفهوم الموافقة القطعي، أي: دلالته القطعية وهي: ما كانت العلة في المسكوت عنه جلية واضحة متفقاً عليها، أي: معلومة قطعاً.

أي: أن العلة إذا أدركت من النص لغة بحيث لا يشك فيها أحد من أهل اللغة والشرع، وكانت متحققة في الواقعة التي تناولها النص، ومحققة أيضاً في الواقعة التي لم يتناولها النص، فإن النص دل ونبه على ثبوت حكمه لهذه الواقعة الجديدة دلالة قاطعة، سواء كانت مساوية للواقعة المنصوص عليها في الحكم، أم أولى منها بالحكم، ومن أمثلته: آية التأفيف، وآية أكل مال اليتيم.

* * *

اعتراض على ذلك

قد يقول قائل ــ معترضاً ــ : كيف تكون دلالة التنبيه قطعية ويصح أن تسمى قياساً؛ لأن دلالة القياس ظنية؟

الجــواب عنــه

إن كون دلالة التنبيه قطعية لا يمنع من تسميته قياساً، وذلك لأن القياس قسمان: «قطعي» و «ظني».

فالقطعي هو: ما كان الفرع فيه أولى بالحكم من الأصل أو مساوياً له في ذلك، وهذا هو التنبيه.

هذا على رأي أصحاب المذهب الأول ــ وهو أن التنبيه «مفهوم الموافقة» يُسمَّى قياساً ــ .

أما على رأي أصحاب المذهب الثاني ــ وهو: أن التنبيه، ليس بقياس ــ فلا يأتي هذا كما بينا سابقاً.

أما القياس الظني: فهو أن يكون الفرع أدنى من الأصل.

* * *

القسم الثاني: الظني

قوله: (وقد يلتحق بهذا الفن ما يشبهه من وجه، ولا يفيد القطع، كقولهم: «إذا ردت شهادة الفاسق فالكافر أولى، لأن الكفر فسق وزيادة»، فهذا ليس بقاطع؛ إذ لا يبعد أن يقال: «الفاسق متهم في دينه، والكافر يحترز من الكذب لدينه»).

ش: أقول: القسم الثاني: التنبيه أو مفهوم الموافقة الظني، أي: دلالته الظنية وهي: ما كانت العلة في المنصوص عليه غير واضحة أو وجودها في المسكوت عنه خفياً.

أي: إن العلة إذا كانت غير مقطوع بها في المنصوص عليه بأن كان المعنى الذي اعتبر علة للحكم غير مقطوع بعليته، أو كانت العلة متحققة في الواقعة المنصوص عليها، ولكن تحققها في المسكوت عنه خفي، وفيه احتمال فدلالة التنبيه «مفهوم الموافقة»، بهاتين الحالتين تكون ظنية سواء كانت مساوية للواقعة المنصوص عليها في الحكم، أم كانت أولى منها.

مثال ذلك قولهم: «إذا رُدَّت شهادة الفاسق فالكافر أولى؛ لأن الكفر فسق وزيادة»، فهنا رُدَّت شهادة الكافر؛ لهذه العلة، لكن هذه العلة غير مقطوع بها؛ لأنه يحتمل أن يكون الكافر يتحرى الصدق والأمانة وهو يتصف بالعدالة في دينه فتقبل شهادته، في حين أن المسلم الفاسق لا تقبل شهادته لفسقه؛ لأن شرط قبول الشهادة: العدالة وهي غير موجودة في الفاسق، وموجودة في الكافر.

فالتنبيه دل على رد شهادة الكافر دلالة ظنية.

مثال آخر: قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، فإنه وإن دل على وجوب الكفارة في القتل العمد؛ لكونه

أولى بالمؤاخذة ــ كما يقول بعض العلماء كالشافعي ــ غير أنه ليس بقطعي لإمكان أن لا تكون الكفارة في القتل الخطأ موجبة بطريق المؤاخذة لقوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ : «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»، والمراد به: رفع المؤاخذة، بل نظراً للخاطىء بإيجاب ما يكفر ذنبه في تقصيره، ومن ذلك سميت كفارة وجناية المتعمد فوق جناية الخاطىء، وعند ذلك فلا يلزم من كون الكفارة رافعة لإثم أدنى الجنايتين أن تكون رافعة لإثم أعلاهما.

فيكون التنبيه «مفهوم الموافقة» ظني؛ لأن العلة الجامعة بين المسكوت والمنطوق ظنية ولم يقطع بها.

وسيأتي الكلام عن ذلك في باب القياس ــ إن شاء الله ــ .

* * *

أقسام التنبيه «مفهوم الموافقة» الظني من حيث الصحة والفساد

التنبيه «مفهوم الموافقة» الظني ينقسم من حيث الصحة والفساد إلى قسمين؛ هما:

القسم الأول: التنبيه الظني الصحيح

وهو ما سبق ذكره، ومثاله: رد شهادة الكافر؛ لأن شهادة الفاسق مردودة، والكفر فسق وزيادة.

القسم الثاني: التنبيه الظني الفاسد

قوله: (فأما الفاسد من هذا الضرب فنحو قولهم: «إذا جاز السلم في المؤجل، ففي الحال أجوز، ومن الغرر أبعد»، فإنه لا بد من اشتراكهما في المقتضى، وليس المقتضى لصحة السلم المؤجل: بعده من الغرر لتلحق به

الحال، بل الغرر مانع احتمل في المؤجل، والحكم لا يصح لعدم مانعه، بل لوجود مقتضيه، ولو كان بعده من الغرر علة الصحة، فما وجدت في الأصل فكيف يصح الإلحاق؟).

ش: **أقول**: القسم الثاني ــ من قسمي التنبيه الظني ــ : التنبيه «مفهوم الموافقة» ــ الظني الفاسد، وهو: توهم وجود علة في المنطوق، كقولهم: «إذا جاز السَّلم في المؤجل فهو في الحال أجوز، لبعده عن الغرر».

أي: أن السلم ــ وهو تعجيل الثمن، وتأجيل المثمن ــ إذا جاز وساغ في الشرع فإنه في الحال أقرب إلى الجواز والصحة، نظراً لاحتمال حصول الغرر في المؤجل، وعدم حصول الغرر في الحال.

فيكون في الحال أولى بالصحة لبعده عن الغرر.

وهذا أخذ عن طريق التنبيه «مفهوم الموافقة» الظني، ولكنه فاسد؛ لعدم العلة الجامعة بين المنطوق به والمسكوت عنه، وأما «البعد عن الغرر» فليس هو المقتضى والعلة الذي علل به صحة السلم، لذلك لا يصح إلحاق الحال بالمؤجل من أجل تلك العلة.

وإنما الغرر في العقود مانع من الصحة، ولا يقتضيها، وهو محتمل في المؤجل، والحكم إنما يصح لوجود مقتضيه، لا لانتفاء مانعه.

والمقتضى لصحة السلم هو: الارتفاق المؤجل.

ولو كان البعد عن الغرر هو علة صحة السلم، لما وجدت في الأصل ــ أصلاً ــ لاحتمال وجوده، لكن السلم رخصة تيسيراً وتسهيلاً للعباد. والله أعلم.

* * *

حجية التنبيه «مفهوم الموافقة»

جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين اتفقوا على حجية دلالة التنبيه «مفهوم الموافقة»، فهذا الأسلوب من الدلالة يحتج به، وهو طريق قد أقره الشارع لاستنباط الأحكام الشرعية.

وهذا معروف مشهور في كتب السلف لا يخفى على أحد، ولذلك تجد ابن قدامة وكثير من العلماء لا يذكرون هذا الموضوع للعلم به.

وإليك بعض أدلتهم على أنها حجة:

الدليل الأول: إجماع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ حيث إنهم فهموا ذلك من خطاب الله ـ تعالى ـ ومن خطاب رسول الله ﷺ ومن مخاطباتهم ـ فيما بينهم ـ وذلك في وقائع كثيرة، منها:

أنهم فهموا من قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧، ٨]، إن ما زاد على مثقال ذرة أولى منه في أن الشخص يراه يوم القيامة.

ومنها: قول أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ في شأن مانعي الزكاة: «والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه»، فإن الصحابة فهموا من هذا: أن القصد منه التأكيد، وأنه إذا قاتلهم على عقال البعير فمن باب أولى أن يقاتلهم على ما فوقه مما كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ.

وشواهد هذا كثيرة لا يمكن حصرها.

الدليل الثاني: أن هذا الأسلوب من الدلالة معروف عند أهل اللغة قبل ورود الشرع، بل هو أبلغ في الدلالة من التصريح ـ كما سبق بيانه ـ حيث

إن العرب يرون ذلك ضرباً من البلاغة، ونوعاً من التأكيد للحكم في محل السكوت، وهم أهل اللسان، وأرباب البيان، وبلغتهم نزل القرآن.

فإن الشارع ينزل خطاباته على الأصول اللغوية، وأساليبها وعرفها في الفهم، وما هو حجة لغة يجب اعتباره حجة شرعاً ما لم يقم الدليل على أن الشارع أراد معنى خاصاً.

فحجة الشرع في الدلالات إذن مشتقة من أوضاع اللغة وأساليبها في البلاغة والبيان، وما يتعارف عليه أهل اللغة في التخاطب والفهم.

الدليل الثالث: أن العقلاء إذا سمعوا هذا التعبير من الكلام، كقول السيد لعبده: «لا تعط زيداً درهماً» و «لا تظلمه بذرة» و «لا تعبس في وجهه» و «لا تقل له أف»، فإنه يتبادر إلى أذهانهم: امتناع إعطاء زيد ما فوق الدرهم، وامتناع الظلم فيما فوق الذرة، وامتناع أذيته فيما فوق التعبيس كالشتم والضرب.

قال ابن تيمية ــ رحمه الله ــ في مجموع فتاويه: «وجمهور العلماء يرون أن إنكار مثل هذا ــ أي: إنكار فهم تحريم الضرب من تحريم التأفيف ــ من نقص العقل، والفهم، وأنه من باب السفسطة في جحد مراد المتكلم».

تنبيه: خالف ابن حزم في ذلك وذهب إلى أن دلالة التنبيه «مفهوم الموافقة» ليست بحجة، في إثبات الأحكام، ولا يجوز اتخاذها منهجاً لاستنباط الأحكام، وقد استدل على ذلك بأدلة، قد ذكرتها بالتفصيل والجواب عنها في كتابي: «طرق دلالة الألفاظ على الأحكام عند الحنفية وأثرها الفقهي»، فارجع إليه إن شئت.

تنبيه آخر: اختلف النقل عن داود الظاهري:

فنقل عنه بعضهم: أنه ينفي دلالة التنبيه «مفهوم الموافقة» جملة وتفصيلاً، كمذهب ابن حزم.

ونقل عنه: أنه يحتج بدلالة التنبيه، كما هو مذهب الجمهور. والله أعلم.

* * *

الضرب الرابع: دليل الخطاب «مفهوم المخالفة»

قوله: **(الضرب الرابع: دليل الخطاب)**.

ش: **أقول**: الضرب الرابع ــ من أضرب دلالة غير المنظوم ــ: دليل الخطاب، وسمي بذلك: لأحد أمور ثلاثة:

الأول: إما لأن دليله من جنس الخطاب.

الثاني: أو لأن الخطاب دال عليه.

الثالث: أو لمخالفته منطوق الخطاب.

ويعتبر دليل الخطاب «مفهوم المخالفة» القسم الثاني من قسمي المفهوم الذي سبق ذكره.

* * *

تعريف دليل الخطاب «مفهوم المخالفة»

قوله: **(ومعناه: الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه)**.

ش: **أقول**: هذا هو تعريف دليل الخطاب عند الغزالي، وهو قريب من تعريف أبي يعلى في «العدة»، وأبي الخطاب في «التمهيد».

وهو واضح:

والمراد: أنه إذا خُصَّ شيء بالذكر ونطق به وصرح بحكمه، فإنا نستدل بذلك على أن المسكوت عنه يخالفه في الحكم، فإن كان المنطوق به قد أثبت حكمه، فالمسكوت عنه قد نفي عنه ذلك الحكم وإن كان المنطوق به قد نفي حكمه، فالمسكوت عنه قد أثبت له ذلك الحكم.

لذلك عرفه كثير من العلماء بأنه: «دلالة اللفظ على ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف لما دل عليه المنطوق نفياً وإثباتاً».

* * *

أسماء دليل الخطاب

قوله: (**ويسمى مفهوم المخالفة؛ لأنه فهم مجرد لا يستند إلى منطوق، وإلاَّ فما دل عليه المنطوق ــ أيضاً ــ مفهوم**).

ش: **أقول**: إن هذا النوع له أسماء عدة، هي كما يلي:

الاسم الأول: دليل الخطاب، وسُمِّي بذلك لأمور قد ذكرناها سابقاً.

الاسم الثاني: مفهوم المخالفة، لأنه استنتاج مجرد، غير مستند إلى منطوق، فيكون مفهوماً.

أي: أن المفهوم منه يخالف المنطوق به.

الاسم الثالث: تخصيص الشيء بالذكر، وهذا الاسم منتشر عند الحنفية واعتبروا التمسك به من التمسكات الفاسدة ــ كما سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى ــ.

والمشهور من هذه الأسماء: «مفهوم المخالفة».

* * *

أمــثــلــتــه

قوله: (ومثاله: قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ [المائدة: ٩٥] و «في سائمة الغنم الزكاة» يدل على انتفاء الحكم في المخطىء، والمعلوفة).

ش: أقول: هناك أمثلة كثيرة قد صورت لنا مفهوم المخالفة «دليل الخطاب»، منها:

المثال الأول: قوله تعالى ــ في قتل الصيد في حال الإحرام في الحج ــ : ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥].

فالمنطوق به هنا: أن من قتل شيئاً وهو محرم متعمداً، فيجب عليه المثل.

ومفهوم المخالفة: أن من قتل شيئاً وهو محرم خطأ، فلا يجب عليه شيء.

فهنا دل اللفظ ــ وهي الآية ــ على ثبوت حكم للمسكوت عنه وهو ــ القتل الخطأ للنعم ــ مخالف لما دل عليه المنطوق ــ وهو وجوب المثلية في القتل العمد ــ فيكون ــ على ذلك ــ حكم المسكوت عنه: عدم وجوب المثل في القتل الخطأ.

المثال الثاني: قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ : «في سائمة الغنم زكاة».

فالمنطوق ــ هنا ــ وجوب الزكاة في الغنم السائمة، والمفهوم: عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة.

المثال الثالث: قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ : «الثيب أحق بنفسها من وليها».

فالمنطوق هو: أن الثيب أحق بنفسها في أمر النكاح.

والمفهوم: أن غير الثيب وليها هو أحق منها في أمر النكاح.

المثال الرابع: قوله تعالى: ﴿فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾ [النور: ٤].

المنطوق: يجب جلد القاذفين ثمانين جلدة.

والمفهوم: أن الزائد على الثمانين غير واجب.

المثال الخامس: قولنا: «اعط السائل لحاجته»، يفهم منه: أنه لا يعطي غير المحتاج.

وسيأتي لذلك زيادة أمثلة وتوضيح عند ذكر أنواع دليل الخطاب «مفهوم المخالفة»، إن شاء الله تعالى.

* * *

حجية دليل الخطاب «مفهوم المخالفة»

لقد اتفق العلماء على أن دليل الخطاب «مفهوم المخالفة» حجة في كلام الناس ومصنفاتهم.

أما مفهوم المخالفة ـ دليل الخطاب ـ في كلام الشارع، فقد اختلفوا في حجيته على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (وهذا حجة في قول إمامنا، والشافعي، ومالك، وأكثر المتكلمين).

ش: **أقول:** المذهب الأول: أن دليل الخطاب «مفهوم المخالفة» حجة في نصوص الشارع وغيرها، واعتبروا ذلك دليلاً يستدل به على إثبات الأحكام الشرعية.

ذهب إلى ذلك الأئمة الثلاثة ـ مالك، والشافعي، وأحمد ـ وأكثر أصحابهم، وأكثر المتكلمين، وجماعة من الفقهاء، وأبو الحسن الأشعري، وبعض أهل العربية منهم أبو عبيد ـ القاسم بن سلام البغدادي ـ ، وهو مذهب الجمهور من العلماء.

تنبيه: أصحاب هذا المذهب قالوا بأن دليل الخطاب «مفهوم المخالفة» حجة إجمالاً، ولكنهم اختلفوا في أنواع دليل الخطاب «مفهوم المخالفة»، فبعضهم أقرها جميعاً، وبعضهم أقر أغلبها فقط، وأكثرهم أقرها جميعاً إلاَّ مفهوم اللقب.

وسيأتي بيان ذلك بالتفصيل في ذكر درجات دليل الخطاب ـ إن شاء الله ـ .

* * *

شروط دليل الخطاب «مفهوم المخالفة»

لم يقل أصحاب المذهب الأول: «إن دليل الخطاب حجة مطلقاً»، بل أكثرهم اشترط في ذلك شروطاً، إليك أهمها:

الشرط الأول: أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه بالحكم، أو مساواته فيه، وإلاَّ استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه فكان مفهوم موافقة «وهو التنبيه»، ولا يكون دليل خطاب «مفهوم المخالفة».

الشرط الثاني: أن لا يكون قد خرج مخرج الأغلب المعتاد، مثاله: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وذلك لأن الخلع غالباً إنما يكون عند خوف عدم القيام بما أمر الله به من قبل كل من الزوجين، فلا يفهم منه أنه عند عدم الخوف لا يجوز الخلع.

الشرط الثالث: أن لا يكون لسؤال سائل في المذكور، والحادثة خاصة بالمذكور مثل أن يسأل: «هل في الغنم السائمة زكاة»، فيجاب: نعم في الغنم السائمة زكاة.

الشرط الرابع: أن لا يكون هناك تقدير جهالة بحكم المسكوت عنه، وإلاَّ فلربما ترك التعرض له لعدم العلم بحاله، ولا يكون خوف يمنع من ذكر حال المسكوت عنه، أو غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر.

الشرط الخامس: أن لا يكون للقيد فائدة أخرى غير إثبات خلاف الحكم للمسكوت عنه، فإن كان له فائدة أخرى كالتنفير، أو الامتنان، أو غير ذلك. فلا يكون حجة، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ [النحل: ١٤]، فهنا قيد اللحم بكونه طرياً، وتقييده بذلك لا يمنع أكل ما ليس بطري، لأن الوصف قد قصد الامتنان على العباد.

الشرط السادس: أن يذكر القيد مستقلاً، فلو ذكر على وجه التبعية لشيء آخر فلا مفهوم له، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فتقييده بالمساجد لا مفهوم له؛ لأن المعتكف ممنوع من المباشرة مطلقاً.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقالت طائفة منهم، وأبو حنيفة: لا دلالة له)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن دليل الخطاب «مفهوم المخالفة» ليس بحجة في كلام الشارع وخطاباته، أي: لا يدل على إثبات الأحكام الشرعية.

ذهب إلى ذلك طائفة من المتكلمين: كأبي الحسن التميمي من الحنابلة، وابن سريج من الشافعية، وبعض المالكية، وكثير من المعتزلة.

وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه، قال الجصاص في «الفصول»: «ومذهب أصحابنا: أن المخصوص بالذكر حكمه مقصور عليه، ولا دلالة فيه على أن حكم ما عداه بخلافه»، وقال الكمال بن الهمام في «التحرير»: «والحنفية ينفونه بأقسامه في كلام الشارع ـ فقط ـ».

وهو مذهب ابن حزم.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأمور خمسة)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم المنكرون لحجية دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة ـ بأدلة خمسة:

الدليل الأول

قوله: **(أحدها: أنه يحسن الاستفهام، فلو قال: «من ضربك عامداً فاضربه»، حسن أن يقول: «فإن ضربني خاطئاً هل أضربه»، ولو دل على النفي لما حسن الاستفهام فيه كالمنطوق)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على عدم حجية دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة ـ أنه لو كان تقييد الحكم بالصفة ـ أو غيرها ـ يدل على نفيه عند عدمها: لما حسن الاستفهام عن الحكم في حال نفيها، لا عن نفيه، ولا عن إثباته؛ لكونه استفهاماً عما دل عليه اللفظ.

فمثلاً: لو قال السيد لعبده: «إن ضربك زيد عامداً فاضربه»، فإنه

يحسن أن يقول العبد: «فإن ضربني خاطئاً هل أضربه؟»، فلو كان له مفهوم وهو: عدم ضربه في حال الخطأ لما حسن الاستفهام؛ لأنه يكون لغواً.

كذلك لو قال: «لا تقل لزيد أف»، فإنه دل على امتناع ضربه، ومع ذلك فإنه يجوز أن يسأل ويقول: «هل أضربه؟».

كذلك: لو قال: «أخرج الزكاة عن ماشيتك السائمة»، حسن أن يقول: هل أخرجها عن المعلوفة.

ففي هذه الأمثلة ـ وغيرها مما ماثلها، يحسن الاستفهام فيها، وحسن الاستفهام يدل على أن ذلك غير مفهوم، لذا لا يحسن الاستفهام في المنطوق؛ لأنه معلوم ومفهوم، وحسن في المسكوت لعدم الفهم.

* * *

الدليـل الثـاني

قوله: (الثاني: أن العرب تعلق الحكم على الصفة مع مساواة المسكوت عنه، كقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٣]، ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓاْ أَسْلِحَتَكُمْ﴾ [النساء: ١٠٢]، ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، **فالمسكوت ـ أيضاً ـ محتمل للمساواة وعدمها، فلا سبيل إلى دعوى النفي بالتحكم).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على عدم حجية دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة ـ: أنه ورد في كلام العرب وكلام الله ـ تعالى ـ أحياناً تعليق الحكم على الصفة مع مساواة المسكوت عنه للمنطوق، وأحياناً أخرى مع المخالفة، فالثبوت للموصوف معلوم منطوق، والنفي عن المسكوت محتمل، فتوقف فيه حتى يرد بيان حكمه من دليل آخر، أما دعوى نفي الحكم عن المسكوت عند إثباته في المنطوق فهذا تحكم

بغير دليل، يعارضه موافقة السكوت عنه للمنطوق به في الحكم.

فمثلاً قوله تعالى: «وربائبكم اللاتي في حجوركم»، وقوله: «ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم»، وقوله: «فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به» ففي هذه الآيات المسكوت عنه مساو للمنطوق به في الحكم فبنت الزوجة محرمة وإن لم تكن في حجركم، ويجوز وضع الأسلحة وإن لم يوجد أذى، أو مطر، وكذلك يجوز الخلع عند عدم الخوف.

إذن: تارة يكون المسكوت موافقاً للمنطوقة، وتارة يخالفه، وإذا كان الأمر كذلك فلا يرجح أحدهما على الآخر إلاَّ بمرجح خارجي، والترجيح بلا مرجح تحكم، والتحكم لا يجوز.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (**الثالث: أن تعليقه الحكم على اللقب، والاسم العَلَم لا يدل على التخصيص، ومنع ذلك بهت واختراع على اللغات؛ إذ يلزم من أن يكون قوله: «زيد عالم» كفر، لأنه نفى العلم عن الله وملائكته، ويعلم من قوله: «محمد رسول الله» نفي الرسالة عن غيره، وذلك كفر**).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على عدم حجية دليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة ــ: أن الخبر عن ذي الصفة لا ينفي غير الموصوف؛ فإنه إذا قال: «قام الأسود، وخرج» لا يدل على نفيه عن الأبيض، بل مسكوت عن الأبيض، وإن منع ذلك مانع لزمه تخصيص اللقب والاسم العلم حتى يكون قولك: «رأيت زيداً» نفياً لرؤية غيره، وإذا قال: «ركب زيد» دل على نفي الركوب عن غيره، وقد تبع هذا بعضهم.

وهذا بهت واختراع على اللغات ــ كلها ــ فإن قولنا: «رأيت زيداً» لا يوجب نفي رؤيته عن ثوب زيد، وابنه وخادمه، لا عن غيره؛ لأنه لو أوجب نفي رؤيته لغيره للزم أن يكون قوله: «زيد عالم» كفر؛ لأنه نفى العلم عن الله وملائكته، ويلزم من قوله: «عيسى نبي الله» كفر؛ لأنه نفي النبوة عن محمد ــ عليه الصلاة والسلام ــ وعن غيره من الأنبياء.

فكذلك تعليق الحكم بالصفة فإنه لا يوجب ففي ذلك الحكم عن غيره مما لا توجد فيه تلك الصفة.

* * *

الدليل الرابع

قوله: (الرابع: أنه كما أن للعرب طريقاً إلى الخبر عن مخبر واحد واثنين مع السكوت عن الباقي، فلها طريق في الخبر عن الموصوف بصفة، فنقول: «رأيت الظريف» و «قام الطويل»، فلو قال ــ بعد ــ: «والقصير» لم يكن مناقضاً).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على عدم حجية دليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة ــ: أنا كما لا نشك في أن للعرب طريقاً إلى الخبر عن مخبر واحد، واثنين، وثلاثة اقتصاراً عليه مع السكوت عن الباقي، فكذلك للعرب طريق في الخبر عن الموصوف بصفة، فتقول ــ مثلاً ــ: «رأيت الظريف»، فلو قال ــ بعد ذلك ــ: «والثقيل»، لم يكن هذا مناقضاً للأول، ورفعاً له وتكذيباً لنفسه.

كذلك لو قال: «قام الطويل» و «اشتريت السائمة» و «بعت النخلة المؤبرة»، فلو قال ــ بعد ذلك ــ: «قام الطويل والقصير» و «اشتريت المعلوفة» و «بعت النخلة غير المؤبرة» لم يكن هذا مناقضاً للأول، ولا رافعاً له ولا تكذيباً لنفسه.

فلو كان تعليق الحكم بالصفة دالاً على نفيه عن غير الموصوف بها لما حسن الجمع بين تلك الجمل لما بينها من التناقض.

* * *

الدليل الخامس

قوله: (الخامس: أن التخصيص للمذكور بالذكر قد يكون لفائدة سوى تخصيص الحكم به).

ش: أقول: الدليل الخامس ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على عدم حجية دليل الخطاب «مفهوم المخالفة» ـ : أن تخصيص المذكور بذكره معلقاً بتلك الصفة له فوائد كثيرة.

وما ذكرتموه من تخصيص الحكم به هي إحدى الفوائد.

والفوائد الأخرى هي كما يلي:

الفائدة الأولى

قوله: (فمنها توسعة مجاري الاجتهاد؛ لينال المجتهد فضيلته).

ش: أقول: الفائدة الأولى ـ من فوائد تخصيص الشيء بالذكر ـ : تكثير أبواب الاجتهاد. بيان ذلك.

أن الشارع لو استوعب جميع محل الحكم، ونص على كل حكم لم يبق للاجتهاد مجال، وتخصيص بعض الألقاب والأوصاف بالذكر؛ وتخصيص بعض الحوادث بالأحكام معللاً بعلة ظاهرة، أو غير ظاهرة، أراد بذلك ـ كله ـ أن يحصل النظر والاجتهاد فيها، وبذلك الاجتهاد يحصل الثواب الجزيل للمجتهدين الذين تركوا كل ما لذ وطاب من أجل توضيح الصواب وبيانه.

ويحرص غيرهم على طلب العلم لينالوا ما ناله السابقون لهم، وبذلك يدوم العلم محفوظاً بإقبال هؤلاء وجدهم ونشاطهم في الفكر والاستنباط.

ولولا ذلك لذكرت كل الأحكام عامة جامعة لجميع مجاري الأحكام وحفظها من حفظها، ولم يبق للاجتهاد محال.

* * *

الفائـدة الثـانية

قوله: **(ومنها الاحتياط على المذكور بالذكر؛ كيلا يقضي اجتهاد بعض الناس إلى إخراجه عن عموم اللفظ بالتخصيص).**

ش: **أقول**: الفائدة الثانية ــ من فوائد تخصيص الشيء بالذكر ــ: عدم إخراج المذكور عن عموم اللفظ. بيانه:

أن الشارع قد ذكر هذا الشيء الموصوف تأكيداً عليه» وللاحتياط من أن يأتي بعض الناس ويجتهد ويخرجه عن اللفظ بالتخصيص.

فمثلاً: لو قال: «في الغنم زكاة» ولم يخصص «السائمة» بالذكر، لجاز لأي مجتهد أن يخرج «السائمة» عن العموم بالاجتهاد الذي ينقدح له، فخص «السائمة» بالذكر؛ لئلا تكون محلاً للاجتهاد، وتكون «المعلوفة» مجتهداً فيها فيخرجها عن حكم السائمة.

مثال آخر: لو قال: «لا تبيعوا الطعام بالطعام» ربما أدى اجتهاد مجتهد إلى إخراج «البر» و «التمر» فنص على ما لا وجه لإخراجه، وترك ما هو موكول إلى الاجتهاد.

* * *

الفـائدة الثـالثة

قوله: **(ومنها تأكيد الحكم في المسكوت؛ لكون المعنى فيه أقوى كالتنبيه).**

ش: **أقول**: الفائدة الثالثة ــ من فوائد تخصيص الشيء بالذكر ــ : تأكيد الحكم في المسكوت عنه. بيانه:

أنه إذا كان قد ذكر الحكم وهو معلّق بتلك الصفة وذلك المعنى، فإذا وجدت تلك الصفة وذلك المعنى في المسكوت عنه بصورة أقوى فإن حكم المنطوق به يكون للمسكوت من باب أولى مثل ما قلنا في دلالة التنبيه أو مفهوم الموافقة.

* * *

الفائدة الرابعة

قوله: **(ومنها معان لا يطلع عليها)**.

ش: **أقول**: الفائدة الرابعة ــ من فوائد تخصيص الشيء بالذكر ــ : أن يكون مقصود صاحب الشرع تكثير ألفاظ النصوص ليكثر ثواب القارىء.

* * *

الفائدة الخامسة

من فوائد تخصيص الشيء بالذكر: أن يكون الباعث على التخصيص ــ للأشياء الستة ــ عموم وقوع، أو خصوص سؤال، أو وقوع واقعة، أو اتفاق معاملة فيها خاصة.

أو غير ذلك من أسباب لا نطلع عليها، فعدم علمنا بتلك الأسباب لا ينزل منزلة علمنا بعدم ذلك، بل نقول: لعل إليه داعياً لم نعرفه.

فكذلك في الأوصاف.

* * *

النـتـيـجـة

قوله: **(فلا سبيل إلى دعوى عدم الفائدة بالتحكم)**.

ش: **أقول**: ينتج ــ مما سبق ذكره من الفوائد ــ: أن تخصيص الشيء بالذكر لا تختص فائدته بتخصيص الحكم بالمذكور ونفيه عما عداه، بل لذكر ذلك فوائد، فبطل ما ذكرتم.

* * *

اعتراض على هذا

قال قائل معترضاً على ما سبق: إنكم بكلامكم هذا قد ساويتم بين المنطوق به والمسكوت عنه، مع أنه قد اتفق على الفرق بينهما، فكيف هذا؟

* * *

الجـواب عنـه

قوله: **(ولا ينكر الفرق بين المنطوق، والمسكوت، لكن من حيث إن الأصل عدم الحكم في الكل، فبالذكر يبين ثبوته في المذكور، وبقي المسكوت عنه على ما كان عليه لم يوجد في اللفظ نفي له ولا إثبات له، فإذاً لا دليل في اللفظ على المسكوت بحال، وعماد الفرق: نفي، وإثبات فمستند الإثبات: الذكر الخاص، ومستند النفي: الأصل، والذهن إنما ينبه على الفرق عند الذكر الخاص، فيسبق إلى الأوهام العامية: أن الاختصاص والفرق من الذكر، لكن أحد طرفي الفرق حصل من الذكر، والآخر كان حاصلاً في الأصل، وهذا دقيق لأجله غلط الأكثرون)**.

ش: **أقول**: هذا الجواب واضح، وزيادة في إيضاحه وبيانه أقول:

إن أصحاب المذهب الثاني، وهم المنكرون لحجية دليل الخطاب،

أو مفـهـوم المخالفة، قالوا: إنا لا ننكر وجود فرق بين المنطوق والسكوت.

ووجه الفرق هو: أن الأصل في الأشياء: براءة الذمة من التكاليف، أي: عدم وجود حكم في المنطوق وفي المسكوت، لكن تخصيص الشيء بالذكر قد بين ثبوت الحكم في المنطوق ــ فقط ــ.

أما المسكوت فقد بقي على الأصل ــ أي: أن الذمة بريئة فيه ــ ؛ لأنه لا يوجد دليل على إثبات حكم فيه، أو نفيه عنه، واللفظ ــ وهو المنطوق ــ لا يوجد فيه دلالة على إثبات حكم له، أو نفيه عنه.

إذن: اللفظ لا يدل على شيء مما يخص المسكوت.

والخلاصة: أن عندنا إثبات، وعندنا نفي.

والدليل الذي استند إليه الإثبات هو الذكر الخاص.

والدليل الذي استند إليه النفي هو التمسك بالقاعدة السابقة وهي «الأصل: عدم الحكم».

فتوهمتم ــ يقصدون الجمهور ــ : أنه جاء الاختصاص والفرق بين السكوت والمنطوق من الذكر ــ فقط ــ.

لكن الحق: هو ما قلنا: وهو أن حكم المنطوق ــ وهو أحد طرفي الفرق ــ حصل من الذكر؛ حيث ذكر ونطق به، أما الحكم في الآخر، وهو: المسكوت فقد كان حاصلاً من التمسك بتلك القاعدة وهي: أن الأصل عدم الحكم، قبل ورود النطق.

ولهذا وقع الغلط عندكم.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا دليلان).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور القائلون ــ بحجية دليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة بأدلة، من أهمها دليلان:

الدليل الأول

قوله: **(أحدهما: أن فصحاء أهل اللغة يفهمون من تعليق الحكم على شرط أو وصف انتفاء الحكم بدونه).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة الجمهور على حجية دليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة ــ: أن الفصحاء من أهل اللغة واللسان قد فهموا من تعليق الحكم على شرط، أو على وصف: انتفاء الحكم عما عداه.

وهذا يدل على حجية مفهوم المخالفة، أو دليل الخطاب؛ لأن المبحث لغوي، وأهل اللغة هم المرجع في ذلك.

وقد فهم هؤلاء من تعليق الحكم على شرط، أو وصف انتفاءه بدونه في وقائع كثيرة، منها:

الواقعة الأولى

قوله: **(بدليل ما روى يعلى بن أمية، قال: قلت لعمر بن الخطاب ــ رضي الله عنهما ــ: ألم يقل الله ــ تعالى ــ: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ [النساء: ١٠١] فقد أمن الناس؟ فقال: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ فقال: «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته» رواه مسلم، ففهما من تعليق إباحة القصر على حالة الخوف وجوب الإتمام حالة الأمن وعجباً من ذلك).**

ش: **أقول**: الواقعة الأولى ـ من الوقائع الدالة على فهم فصحاء أهل اللغة من تعليق الحكم على شرط، أو وصف انتفاء الحكم بدونه ـ: ما أخرجه مسلم في «صحيحه»، وأبو داود في «سننه»، والترمذي في «سننه»، وأحمد في «المسند»: أن يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب ـ رضي الله عنهما ـ: ما بالنا نقصر وقد أمنا وقد قال الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ [النساء: ١٠١].

وجه الدلالة: أن أبا يعلى قد فهم من تخصيص القصر بحالة الخوف: عدم القصر عند عدم الخوف، ولم ينكر عليه عمر، بل قال: قد عجبت مما عجبت منه فسألت النبي ﷺ عن ذلك، فقال لي: «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته».

أي: فهما من تعليق إباحة القصر في حال الخوف، وجوب الإتمام في حالة الأمن.

ويعلى بن أمية وعمر بن الخطاب من فصحاء العرب، وقد فهما ذلك، والنبي ﷺ لم ينكر ذلك هذا الفهم، بل أقره.

* * *

اعتراض على ذلك

لقد اعترض على الاستدلال بتلك الواقعة باعتراضين، هما:

الاعـتراض الأول

قوله: **(فإن قيل: الإتمام واجب بحكم الأصل، فلما استثنى حالة الخوف بقيت حالة الأمن على مقتضاه، فلذلك عجبا حيث خولف الأصل)**.

ش: **أقول**: الاعتراض الأول ـ على الاستدلال بتلك الواقعة ـ: أنه

إنما عجبا لأن الإتمام واجب بحكم الأصل؛ حيث إن الآيات أمرت بإتمام الصلاة، وإنما استثنى حالة الخوف وأباح فيها القصر لهذا العذر، وهو: الخوف، فبقيت حالة الأمن على ما هي عليه يجب فيها الإتمام.

فثبت أنهما عجبا نظراً لمخالفة الأصل.

* * *

الاعتـراض الثانـي

قوله: (ثم الآية حجة لنا، فإنه لم يثبت انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، فدل على انتفاء الدليل).

ش: **أقول**: الاعتراض الثاني على الاستدلال بتلك الواقعة: أن الآية، وهي قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ [النساء: ١٠١] حجة لنا. بيان ذلك:

أن عدم الشرط ــ وهو الخوف ــ لم يدل على عدم الحكم ــ وهو: القصر.

أي: لم يثبت انتفاء الحكم ــ وهو القصر ــ عند انتفاء الشرط، وهو: الخوف.

فيجوز القصر ولو لم يوجد خوف.

* * *

الجواب عن الاعتراض الأول

قوله: (قلنا: ليس في القرآن آية تدل على وجوب التمام، بل قد روي عن عمر ــ رضي الله عنه ــ وهو صاحب القصة، وعائشة، وابن عباس: أن الصلاة إنما فرضت ركعتين، فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر، فدل

على أن فهمهم وجوب الإتمام وتعجبهم إنما كان لمخالفة دليل الخطاب»).

ش: **أقــول**: لمـا قال المعترض ــ في اعتراضه الأول ــ : «إن الأصل واجب لحكم الأصل الثابت بالآيات، وإنما استثني منها حالة الخوف».

يجاب عن ذلك: بأنه لا يوجد في القرآن آية واحدة تدل على وجوب إتمام الصلاة بلفظها خاصة، ولهذا يقال: إن الأصل في الصلاة القصر، وروي عن عائشة ــ رضي الله عنها ــ أنها قالت: كانت صلاة السفر والحضر ركعتين فأقرت صلاة السفر، وزيد في صلاة الحضر».

فدل على أنهم فهموا وجوب الإتمام عند الأمن بسبب مخالفة دليل الخطاب.

* * *

الجواب عن الاعتراض الثاني

قوله: (وإنما ترك دليل الخطاب لدليل آخر كما قد يخالف العموم).

ش: **أقول**: لما قال المعترض ــ في اعتراضه الثاني ــ : «إن الآية حجة لنا؛ حيث لم يثبت انتفاء الحكم عند انتفاء لشرط فيجوز القصر عند عدم الخوف».

يجاب عن ذلك: بأن دليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة قد دل على منع القصر عند عدم الخوف، وإنما ترك العمل بدليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة لدليل آخر أباح القصر ولو لم يوجد الخوف.

قياساً على ظاهر العموم، فإنه يترك أحياناً لدليل آخر.

* * *

جواب ثان عن الاعتراض الثاني

يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بجواب ثان، وهو: أنه يحتمل أنه ذكر الشرط يبين فيه: أن السبب في نزول إباحة القصر كان الخوف، ثم عممت الإباحة، كما قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، فبين أن ذلك سبب الارتهان، لا أنه شرط في الارتهان.

* * *

الواقعة الثانية

قوله: (ولما قال النبي ﷺ: «يقطع الصلاة الكلب الأسود»، قال عبد الله بن الصامت لأبي ذر: ما بال الأسود من الأحمر من الأصفر، فقال: سألت رسول الله ﷺ كما سألتني فقال: «الكلب الأسود شيطان»، ففهما من تعليق الحكم على الموصوف بالسواد انتفاءه عما سواه).

ش: **أقول**: الواقعة الثانية ــ من الوقائع الدالة على فهم فصحاء أهل اللغة من تعليق الحكم على شرط، أو وصف انتفاء الحكم بدونه ــ: ما أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه»، وأبو داود في «سننه» والترمذي في «سننه»: أن عبد الله بن الصامت ــ رضي الله عنه ــ قال: سمعت أبا ذر يقول: سمعت النبي ﷺ يقول: «يقطع صلاة الرجل: الحمار، والكلب لأسود، والمرأة»، فقلت: ما بال الأسود من الأحمر من الأصفر من الأبيض؟

وجه الدلالة: أن عبد الله بن الصامت فهم من تخصيص الكلب الأسود بالحكم نفي الحكم عن غيره، وأن الكلب الأبيض، أو الأحمر لا يقطع الصلاة، ولم ينكر عليه أبو ذر ــ راوي الحديث ـ بل قال: يا ابن أخي سألت رسول الله ﷺ كما سألتني فقال: «الكلب الأسود شيطان».

ففهما من تعليق الحكم ـ وهو قطع الصلاة ـ على الكلب الموصوف بالسواد انتفاء الحكم عن غير الكلب الأسود.

وعبد الله بن الصامت، وأبو ذر: من فصحاء العرب وأهل اللغة واللسان، وقد فهما ذلك، والنبي ﷺ قد أقر ذلك، ولم ينكره.

* * *

الواقعة الثالثة

قوله: **(ولأن النبي ﷺ لما سئل عما يلبس المحرم من الثياب، فقال: «لا يلبس القميص، ولا السراويل، ولا البرانس»، فلولا أن تخصيصه المذكور بالذكر يدل على إباحة لبس ما سواه لم يكن جواباً للسائل عما يجوز للمحرم لبسه).**

ش: **أقول**: الواقعة الثالثة ـ من الوقائع الدالة على فهم فصحاء أهل اللغة من تعليق الحكم على شرط أو صفة انتفاءه بدونه ـ: ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه» عن ابن عمر: أن النبي ﷺ لما سئل عما يلبس المحرم من الثياب قال: «لا يلبس القميص، ولا السراويل، ولا البرانس».

وجه الدلالة: أن تعليق الحكم وتخصيصه بشيء يدل على نفي الحكم عما سواه؛ لأنه لو لم يكن يدل على نفي الحكم عما سواه لما كان ما ذكره الرسول ﷺ «وهو لا يلبس القميص...» جواباً لسؤال السائل عما يجوز للمحرم لبسه.

وذلك لأن سؤال السائل عام، فلو لم يكن القميص والسراويل، والبرانس مختصة بالتحريم، لما كان الجواب مطابقاً للسؤال.

تنبيه: القميص، والسراويل معروفة، أما البرانس: فهي جمع برنس: وهو: كل ثوب رأسه منه، ويطلق على القلنسوة الطويلة.

تنبيه: هناك وقائع كثيرة دالة على أن فصحاء أهل اللغة قد فهموا من تعليق الحكم على شرط أو صفة انتفاءه بدونه لم يذكرها ابن قدامة، وإليك أهمها ــ على التسلسل السابق ــ :

الواقعة الرابعة

أنه روي عن أبي عبيد ــ القاسم بن سلام ــ أنه قال بدليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة في قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ : «لي الواجد يحل عرضه وعقوبته»، حيث قال: إنه أراد به: أن من ليس بواجد لا يحل عرضه وعقوبته.

تنبيه: المراد بالواجد: الغني، والمراد بليه: مطله.

والمراد بقوله: «يحل عرضه»، أي: تحل مطالبته.

ومعناه: مطل الغني سبب في مطالبته، فإن لم يدفع ما عليه عوقب بالحبس ونحوه.

وقال أبو عبيد في قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ : «مطل الغني ظلم»: مطل غير الغني ليس بظلم.

وجه الدلالة: أن أبا عبيد ــ وهو من فصحاء العرب، وأهل اللغة المعروفين ــ قد فهم أن تعليق الحكم وتخصيصه بشيء يدل على نفي ذلك الحكم عما سواه.

* * *

الواقعة الخامسة

أن ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ قد منع من توريث الأخت مع البنت، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱمۡرُؤٌاْ هَلَكَ لَيۡسَ لَهُۥ وَلَدٞ وَلَهُۥٓ أُخۡتٞ فَلَهَا نِصۡفُ مَا تَرَكَۚ﴾ [النساء: ١٧٦]، حيث إنه فهم من توريث الأخت مع عدم الولد امتناع توريثها مع البنت؛ لأنها ولد. وهو من فصحاء العرب، بل هو ترجمان القرآن.

* * *

الواقعة السادسة

ما روى قتادة، حيث قال: لما نزل قوله تعالى: ﴿ٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ أَوۡ لَا تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ إِن تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ سَبۡعِينَ مَرَّةٗ فَلَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡۚ﴾ [التوبة: ٨٠]، قال النبي ﷺ: «قد خيرني ربي، فوالله لأزيدن على السبعين»، ففهم أن ما زاد على السبعين بخلافه.

* * *

الواقعة السابعة

أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ قد اتفقوا على أن قوله ــ عليه السلام ــ : «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل» ناسخ لقوله ﷺ: «الماء من الماء»، ولولا أن قوله: «الماء من الماء» يدل على نفي الغسل من غير إنزال لما كان ناسخاً له.

* * *

الواقعة الثامنة

أن العربي لو قال لوكيله: «اشتر لي حصاناً أسود»، فهم منه: عدم شراء الأبيض، ولو أنه اشترى أبيض لم يكن ممتثلاً.

كذلك لو قال: «أنت طالق إن دخلت الدار»، فهم منه: انتفاء الطلاق عند عدم الدخول.

وغيرها من الوقائع الدالة على أن فصحاء العرب وأهل اللغة واللسان قد فهموا من تعليق الحكم على شرط أو وصف انتفاء ذلك الحكم عما عداه.

هذا وإن اعترض على بعضها، فإنه لا يمكن أن يعترض عليها ــ كلها ــ ، ومن اعترض عليها ــ كلها ــ فهو معاند ومكابر، والمعاند والمكابر لا يعتقد بقوله.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (الدليل الثاني: أن تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من فائدة، فإن استوت السائمة والمعلوفة، فلما خص السائمة بالذكر مع عموم الحكم، والحاجة إلى البيان شاملة للقسمين؟، بل لو قال: «في الغنم الزكاة» لكان أخصر في اللفظ، وأعم في بيان الحكم فالتطويل لغير حاجة يكون لكنة في الكلام وعياً، فكيف إذا تضمن تفويت بعض المقصود؟، فظهر: أن القسم المسكوت عنه غير مساوٍ للمذكور في الحكم).

ش: أقول: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على حجية دليل الخطاب: أو مفهوم المخالفة ــ : أن الشارع لا يتلفظ بلفظ إلاَّ لحاجة وفائدة، ولا فائدة لذكر الشيء وتخصيصه إلاَّ لأن المسكوت غير مساوٍ له.

فمثلاً: قوله ﷺ: «في الغنم السائمة زكاة»، فهنا وصف الغنم التي تجب فيها بالسوم.

فلو كان حكم الغنم السائمة والمعلوفة سواءً في وجوب الزكاة، لما كان لذكر وتخصيص الغنم السائمة فائدة، بل كان ملغزاً بذكر ما يوهم نفي الزكاة في المعلوفة.

أي: لو كان حكم وجوب الزكاة عاماً وشاملاً للقسمين: «الغنم السائمة» و «الغنم المعلوفة»، لقال: «في الغنم زكاة» وهو مناسب لما وصف النبي ﷺ به من أنه أوتي جوامع الكلم، فهو أخصر في الكلام وأبلغ، إلاَّ أنه ترك هذا الاختصار مع الحاجة إليه، وأطال الكلام حيث أضاف لفظ «السائمة» فلا بد أن يكون لهذه الإضافة وهذا التطويل فائدة؛ لكون التطويل لغير فائدة لكنة وعياً.

ولا فائدة له إلاَّ بيان أن المسكوت عنه ــ وهي الغنم المعلوفة ــ غير مساو للمذكور ــ وهي الغنم السائمة ــ في الحكم.

إذن تكون فائدة التخصيص بذكر السائمة نفي الزكاة عن المعلوفة.

* * *

الاعتراض على هذا الدليل

قوله: (اعترضوا عليه من أربعة وجوه).

ش: أقول: لقد اعترض بعض أصحاب المذهب الثاني ــ وهم المنكرون لحجية دليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة ــ على الدليل الثاني باعتراض يتكون من أربعة أوجه، هي كما يلي:

الوجــه الأول

قوله: (أحدها: أنكم جعلتم طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة الوضع، وينبغي أن يعرف الوضع، ثم تترتب عليه الفائدة، أما أن يكون الوضع يتبع معرفة الفائدة فلا).

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من أوجه الاعتراض على الدليل الثاني السابق ــ أنكم: أيها الجمهور ــ في دليلكم الثاني ــ عكستم الواجب؛ حيث إنكم جعلتم طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة وضع اللفظ؛ لأنكم قلتم في دليلكم السابق: «إن تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من فائدة، ولا فائدة له إلاَّ أن المسكوت غير مساوٍ للمذكور فدل ذلك على أنه ما تلفظ بالسوم إلاَّ لأن المعلوفة لا تدخل معه في وجوب الزكاة».

وهذا ليس بصحيح، بل الصحيح هو: أن يعرف أولاً وضع اللفظ، ثم تترتب الفائدة عليه؛ حيث إن العلم بالفائدة ثمرة معرفة وضع اللفظ.

وبناء عليه: لا تكون معرفة وضع اللفظ تابعة لمعرفة فائدته.

* * *

الوجــه الثانــي

قوله: **(الثاني: لم قلتم: إنه لا فائدة سوى اختصاص الحكم؟ فلئن قلتم: ما علمنا له فائدة، قلنا: فلعل ثم فائدة لم يعثروا عليها، وعدم العلم بعدم الفائدة ليس علماً بعدمها)**.

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من أوجه الاعتراض على الدليل الثاني من أدلة الجمهور على حجية دليل الخطاب ــ: أنكم ــ أيها الجمهور ــ قد بنيتم دليلكم الثاني على أصلين هما:

أولهما: أنه لا بد من فائدة لتخصيص الشيء بالذكر.

ثانيهما: أنه لا فائدة إلاَّ اختصاص الحكم بذلك الشيء المذكور ونفيه عما سواه.

سلمنا لكم الأصل الأول ــ وهو أنه لا بد من فائدة ــ .

ولكن لا نسلم الأصل الثاني؛ لأن فائدته ليست محصورة فيما ذكرتم، بل الفوائد من تخصيص الشيء بالذكر كثيرة، واختصاص الحكم أحد هذه الفوائد.

فإن قلتم: لو كان له فائدة غير اختصاص الحكم به لعرفناه، ولكنا لم نعرف إلاَّ تلك الفائدة فتكون هي الفائدة الوحيدة.

قلنا: لا نسلم لكم ذلك، فقد توجد فائدة لم تعثروا عليها، ولم تطلعوا عليها، فليس كل فائدة ينبغي أن تكون معلومة لكم، فلعلها قد غابت عن أذهانكم، ولعلها حاضرة ولكنكم لم تطلعوا عليها، فكأنكم ـ في قولكم هذا ـ جعلتم عدم علم الفائدة علماً بعدم الفائدة، وهذا خطأ.

والخلاصة: أن دليلكم هذا مبني على الجهل بفائدة أخرى.

* * *

الوجـه الثالـث

قوله: (**الثالث: يبطل بمفهوم اللقب، فلم لم يقولوا: إن تخصيص الأشياء الستة في الربا يوجب اختصاصها به، وأن تخصيص سائمة الغنم يمنع وجوبها في بقية المواشي؟**).

ش: **أقول**: الوجه الثالث ـ من وجوه الاعتراض على الدليل الثاني من أدلة الجمهور على حجية دليل الخطاب ـ: أن دليلكم هذا يبطل بمفهوم اللقب؛ حيث لم يقل به أحد منكم ـ أيها الجمهور ـ فلم لم تطلبوا الفائدة فيه؟ حيث لم يقل واحد منكم: إن تخصيص الأشياء الستة في حديث عبادة بن الصامت في الربا يوجب اختصاصها به، ولم يقل واحد منكم: إن تخصيص سائمة الغنم يمنع وجوب الزكاة في بقية المواشي.

فإذا خص الأشياء الستة في الربا وعمم الحكم في جميع الموزونات والمأكولات، والمطعومات، وخصص الغنم السائمة بالزكاة مع وجوبها في الإبل والبقر.

فما سببه مع استواء الحكم؟

فإن قلتم: لعل إليه داعياً من سؤال، أو حاجة، أو سبب لا نعرفه.

نقول: كذلك في التخصيص بالوصف والشرط.

* * *

الوجـه الرابـع

قوله: **(الرابع: أن في التخصيص فائدة سوى ما ذكرتم على ما قدمناه، ويحتمل: أن السؤال وقع عنها، أو اتفقت المعاملة فيها، أو غير ذلك من أسباب لا يطلع عليها).**

ش: **أقول**: الوجه الرابع ــ من أوجه الاعتراض على الدليل الثاني من أدلة الجمهور على حجية دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة ــ: أن في تخصيص الحكم بالصفة الخاصة فوائد أخرى غير الفائدة التي ذكرتموها وهي: بيان أن الحكم في المسكوت مخالف للحكم في المذكور.

وهذه الفوائد قد ذكرناها في دليلنا الخامس من أدلتنا على عدم حجية دليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة.

ثم يحتمل أن يكون الباعث على التخصيص للأشياء الستة ــ مثلاً ــ عموم وقوع، أو خصوص سؤال، أو وقوع واقعة، أو اتفاق معاملة فيها خاصة، أو غير ذلك من أسباب لا نطلع عليها، فعدم علمنا بذلك لا ينزل بمنزلة علمنا بعدم ذلك، بل نقول: لعل إليه داعياً لم نعرفه، فكذلك في

الأوصاف، فنقول: لعل الشارع قد وصف الغنم بالسائمة لسبب لم نطلع عليه فلا نجزم بأنه لم يعلق الحكم بهذا الوصف إلاَّ لأنه يراد نفي الحكم عن الشيء الذي لم يوجد فيه هذا الوصف كما قلتم أيها الجمهور.

* * *

الجواب عن تلك الوجوه

والجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(الجواب)**.

ش: **أقول**: الجواب عن كل وجه من الوجوه الأربعة ـ التي اعترض بها أصحاب المذهب الثاني على الدليل الثاني من أدلة الجمهور على حجية دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة ـ وهو يتضمن الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني الخمسة.

وابن قدامة ـ رحمه الله ـ قد خلط الجواب عن الوجوه مع الجواب عن أدلة المخالفين، وسأبين ذلك إن شاء الله فأقول وبالله التوفيق:

الجواب عن الوجه الأول

قوله: **(أما الأول فغير صحيح، فإن الاستدلال على الشيء بآثاره وثمراته جائز غير ممتنع في طرف النفي والإثبات، فإننا استدللنا على عدم الاشتراك في الصور المتنازع فيها بإخلاله بمقصود الوضع وهو: التفاهم، واستدللنا على عدم إلّه ثان بعدم وقوع الفساد، فإذا قد علمنا: أن كلام الله ـ تعالى ـ لا يخلو من فائدة، وأنه لا فائدة للتخصيص سوى اختصاصه بالحكم فيلزم منه ذلك ضرورة)**.

ش: **أقول**: لما قال المعترض ـ في الوجه الأول ـ السابق: «إنكم

جعلتم طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة وضع اللفظ، وهذا لا يمكن».

فإنه يجاب عن ذلك: بأن يقال: إن هذا الكلام غير صحيح؛ حيث إنه يجوز الاستدلال على الشيء بآثاره وفوائده وثمراته، وهو جائز في النفي والإثبات.

مثال الإثبات: أننا استدللنا على وجود الاشتراك في اللفظ بإخلاله بمقصود الوضع، وهو: التفاهم.

ومثال النفي: أننا استدللنا على عدم إلّه ثان بعدم وقوع الفساد في السموات والأرض، قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وهنا قد علمنا أن كلام الله لا بد له من فائدة، وأنه لا فائدة لتخصيص الشيء بالحكم سوى اختصاصه بالحكم ونفيه عما عداه، ولا بد أن نقول ذلك لئلا يلزم خلو كلام الشارع عن الفائدة، ويكون عبثاً.

تنبيه: قال ابن قدامة: «فإننا استدللنا على عدم الاشتراك في الصور المتنازع فيها بإخلاله بمقصود الوضع وهو التفاهم»، وقد وردت هذه العبارة في جميع النسخ، وفيها إشكال، وهو واضح؛ حيث إنه ذكر أنه يستدل على عدم الاشتراك بإخلاله بمقصود اللفظ. وهذا ليس بصحيح.

والصحيح أن يقول: «فإننا استدللنا على وجود الاشتراك في اللفظ بإخلاله بمقصود الوضع، وهو: التفاهم».

أو يقول: «فإننا استدللنا على عدم الاشتراك في اللفظ بعدم إخلاله بمقصود الوضع، وهو: التفاهم».

* * *

الجواب عن الوجه الثاني

قوله: (وأما الثاني: فإن قصر الحكم عليه فائدة متيقنة، وما سواها أمر موهوم يحتمل العدم والوجود، فلا يترك المتيقن لأمر موهوم، كيف والظاهر عدمها؟ إذ لو كان ثم فائدة لم تخف على الفطن العالم بدقائق الكلام مع بحثه، وشدة عنايته، فجرى هذا مجرى الاستدلال باستصحاب الحال المشروط بعدم الدليل الشرعي).

ش: أقول: لما قال المعترض ـ في الوجه الثاني السابق ـ: «لم قلتم: إنه لا فائدة سوى اختصاص الحكم؟ فقد يكون لذلك فوائد أخرى لا نعلمها».

فإنه أجيب عن ذلك: بأن تخصيص الشيء بالذكر له فائدة متيقنة، وفائدة غير متيقنة.

أما فائدته المتيقنة فهي التي ذكرناها، وهي: قصر الحكم عليه ونفيه عما عداه.

أما غيرها فهي أمور قد توهم قائلها أنها فائدة، وهي تحتمل العدم وتحتمل الوجود.

وإذا كان الأمر كذلك فلا نترك ما تيقنا منه وقطعنا به وتأكدنا من وجوده لأمر موهوم قد شككنا فيه.

بل يترجح عندنا عدم تلك الفوائد.

إذ لو وجدت فوائد أخرى لكانت ظاهرة جلية ولم تخف عن العالم المجتهد الفطن مع كثرة بحثه، وتدقيقه، وشدة عنايته بالألفاظ، فإذا كنا قد تأكدنا وتيقنا من تلك الفائدة ـ وهي: «أن تخصيص الشيء بالذكر يفيد قصر

الحكم عليه ونفيه عما عداه»، فإنا نستصحبها ونستدل بها لعدم وجود ما يغير الحال.

أما ما ذكرتموه من الفوائد الثلاث في الدليل الخامس ــ من أدلتكم على عدم حجية دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة ــ فسيأتي الجواب عنها قريباً.

* * *

الجواب عن الوجه الثالث
وهو جواب عن الدليل الثالث من أدلتهم

قوله: **(وأما مفهوم اللقب فقد قيل: إنه حجة، ثم الفرق بينهما ظاهر، وهو: أن تخصيص اللقب يحتمل حمله على أنه لم يحضره ذكر المسكوت عنه، وهذا يبعد فيما إذا ذكر أحد الوصفين المتضادين؛ لأن ذكر الصفة يذكر بضدها، وهو منتف بالكلية فيما إذا ذكر الوصف العام، ثم وصفه بالخاص، فظهر احتمال المفهوم).**

ش: **أقول:** لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثالث ــ: «إن تعليق الحكم على اللقب لا يدل على تخصيصه بالحكم ونفيه عما سواه فكذلك تعليقه على الوصف»، وقالوا ــ في اعتراضهم الثالث ــ بعد ذلك: «إن دليلكم أيها الجمهور ــ يبطل بمفهوم اللقب فلم لم تقولوا به مع أنه لا يوجد فرق».

أجيب عن ذلك بجواب واحد، وهو: أن هذا الكلام ــ الذي ذكره أصحاب المذهب الثاني ــ مبني على قياس التخصيص بالصفة على التخصيص بالاسم، وهذا القياس لا يصح لأمور:

الأمر الأول: أنه قياس في اللغة فلا يصح عند كثير من العلماء.

الأمر الثاني: سلمنا أن القياس في اللغة صحيح، فلا نسلم أن تعليق الحكم على التخصيص بالاسم ــ وهو اللقب ــ لا يدل على نفي الحكم عما سواه، فقد قال بذلك بعض العلماء ــ كما سيأتي ذكره ــ .

الأمر الثالث: سلمنا أن القياس في اللغة صحيح، وأن مفهوم اللقب ليس بحجة، فإنه لا يقاس عليه مفهوم الصفة، أو الشرط أو نحوهما ــ كما سيأتي ــ لوجود الفرق بين مفهوم اللقب ومفهوم الصفة، ووجه الفرق هو:

أن التخصيص باللقب يحتمل احتمالاً راجحاً أنه لم يحضره ذكر الاسم الآخر المسكوت عنه.

أما التخصيص بالصفة فهذا الاحتمال ضعيف وبعيد، فإنه إذا ذكر أحد الوصفين المتضادين للشيء الواحد ــ كأن يذكر الطول ــ فإنه يتذكر الصفة المضادة لها ــ وهي: القصر ــ فظهر احتمال المفهوم لذلك أقرب من احتمال المفهوم لما ذكر الاسم ــ فقط ــ .

أي: أن شعور المتكلم بالاسم العام المقيد بالصفة الخاصة بما ليس له تلك الصفة أتم من شعور المتكلم باسم أحد الجنسين بالجنس الآخر.

وعند ذلك: فلا يلزم من عدم دلالة التخصيص بالاسم مثله في الصفة.

تنبيه: هذا الجواب عن الدليل الثالث من أدلة المنكرين لحجية دليل الخطاب، أما الجواب عن الدليل الأول والثاني والخامس فسيأتي في كلام ابن قدامة، وأما الجواب عن الدليل الرابع فهو بعد ذلك فأقول:

الجواب عن الدليل الرابع
ولم يذكره ابن قدامة

لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الرابع ــ : إنه لو قال:

«قام الطويل»، ثم قال بعد ذلك: «والقصير» لم يكن ذلك متاقضة ولو كان تعليق الحكم بالصفة يفيد نفيه عما عداه لما حسن الجمع بينهما.

يجاب عن ذلك بأن قوله: «قام الطوال» يدل على أن القيام قد اختص بالطوال فقط ونفي القيام عن القصار.

أما إذا عطف عليه القصار، وقيل: «قام الطوال والقصار» فلا يكون الطوال قد خصصوا بالذكر، فلا يدل على نفي القيام عن القصار: هذا إذا وقع عن طريق العطف.

وأما إذا قال: «قام الطوال»، ثم قال بعد ذلك: «قام القصار»، فهذا غير ممتنع؛ لأن حاصله: أن قوله: «قام القصار» وقع معارضاً لدليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة، والمعارضة غير ممتنعة. بيان ذلك:

أن قوله: «قام الطوال» اقتضى بدليل الخطاب: أن القصار لم يقوموا ولما قال ــ بعد ذلك ــ «وقام القصار» عارض هذا المنطوق مفهوم العبارة السابقة، والمنطوق مقدم على المفهوم.

* * *

الجواب عن الدليل الخامس

لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ وهم المنكرون لحجية دليل الخطاب ــ في دليلهم الخامس: «إن تخصيص الشيء بالذكر له فوائد أخرى غير تخصيص الحكم به ونفيه عما سواه»، وذكروا ثلاث فوائد منها.

أجاب الجمهور عن كل فائدة ذكروها. وإليك بيان ذلك:

الجواب عن الفائدة الأولى

قوله: (وأما الثالث فباطل، فإن النبي ﷺ بعث للبيان والتعليم،

والتبيين للأحكام من المقاصد الأصلية التي بعث لها، والاجتهاد ثبت ضرورة لعدم إمكان بناء كل الأحكام على النصوص، فلا تظن أن النبي ﷺ ترك ما بعث له لتوسعة مجاري الضرورات، ثم يفضي إلى محذور وهو نفي الحكم في الصورة التي هو ثابت فيها).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني، في دليلهم الخامس: «إن من فوائد تخصيص الشيء بالذكر توسعة مجاري الاجتهاد لينال المجتهد فضيلة الاجتهاد ثواب وأجر المشقة التي يعانيها من جراء الاجتهاد».

أجيب عن ذلك: بأن هذا باطل، إذ لا يمكن أن يكون هذا هو مقصود الشارع في تخصيص الشيء بالذكر؛ وذلك لأن النبي ﷺ قد بعث لبيان الشرعيات وما يتعلق بذلك من بيان الأحكام والمقاصد.

أما الاجتهاد فإن الأمة الإسلامية قد اضطرت لاستعماله بعد انقطاع الوحي لقلة النصوص، وكثرة الحوادث والوقائع؛ إذ لا يمكن بناء الأحكام على تلك النصوص، فلا بد من الاجتهاد فيها.

فيبعد كل البعد أن يترك النبي ﷺ ما بعث لأجله، لشي لم يبعث لأجله وهو توسعة مجاري الاجتهاد.

* * *

الجواب عن الفائدة الثانية والثالثة

قوله: **(وأما الفائدة الثانية والثالثة فلا تحصل؛ لأن الكلام فيما إذا كان المسكوت أدنى في المعنى من المنطوق في المقتضى، أو مماثلاً له، فالتخصيص إذاً يكون بعيداً، وأما إذا كان المسكوت أعلى في المعنى فهو التنبيه ــ وقد سبق الكلام فيه ــ).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني، في دليلهم الخامس: «إن من فوائد تخصيص الشيء بالذكر: الاحتياط في المذكور لئلا يخرج بالتخصيص، وهي الفائدة الثانية»، وقالوا: في الفائدة الثالثة: «تأكيد الحكم في المسكوت».

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن هاتين الفائدتين لا يحصلان.

أما الفائدة الثانية ــ وهي: الاحتياط في المذكور؛ لئلا يخرج بالتخصيص ــ فلا تحصل؛ لأن كلامنا ــ هنا ــ فيما إذا كان المسكوت عنه أقل وأدنى في المعنى الذي شرع الحكم من أجله في المنطوق، أو مماثلاً له، ففي هذه الحالة يكون التخصيص وإخراج المذكور من عموم اللفظ بعيداً جداً.

أما الفائدة الثالثة ــ وهي: «تأكيد الحكم في المسكوت لكون المعنى فيه أقوى وأعلى»، فلا تتصور هنا؛ لأن هذا يكون تنبيه أو مفهوم موافقة، لا دليل خطاب أو مفهوم مخالفة، ففرق بين الأمرين، وقد سبق ذلك.

* * *

الجواب الإجمالي عن جميع الفوائد التي ذكرها أصحاب المذهب الثاني

إذا لم تسلموا بتلك الأجوبة عن كل فائدة، فإنا نجيب عن جميع الفوائد الثلاث السابقة وما زيد عليها بجواب إجمالي، ونقول: إن ما ذكرتموه من فوائد تخصيص الشيء بالذكر المحتملة لا ينافي ما ذكرناه من فائدته ــ وهي: أن تخصيص الشيء بالحكم يفيد نفيه عما سواه ــ ؛ حيث إن تلك الفائدة هي الأولى والأقوى من تخصيص الشيء بالذكر، أما الباقي مما ذكرتموه من الفوائد فلا تمتنع، وقلنا ذلك تكثيراً لفوائد الكلام، حيث إن

تكثير فوائد الكلام أولى من الإقلال منها.

* * *

الجواب عن الوجه الأول

قوله: **(وأما الرابع، فأمور موهومة لا يترك لها المتيقن، لما ذكرنا).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني في الوجه الرابع ــ من أوجه الاعتراض على دليل الجمهور الثاني ــ : «إن في التخصيص فائدة سوى ما ذكرتم، ويحتمل أن السؤال وقع عنها...». فإنه يجاب عن ذلك بأمرين:

الأول: أن ما ذكرتموه من احتماله لفوائدٍ أخرى هي أمور قد توهمت أنها فوائد لذلك، ونحن نشك فيها، أما ما ذكرناه من فائدته، وهي: أن تخصيص الشيء بالحكم يفيد نفيه عما سواه، فهي فائدة متيقنة، فلا نترك المتيقن من أجل احتمال مشكوك فيه: قد يصدق وقد لا يصدق، كما بينا سابقاً.

الثاني: على فرض أن تلك الفوائد صحيحة، فإنها لا تنافي ما ذكرناه من الفائدة المتيقنة، كما بينا سابقاً.

* * *

الجواب عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني

قوله: **(وقولهم: يحسن الاستفهام عنه).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الأول ــ : «لو كان التخصيص بالحكم يفيد نفيه عما سواه لما حسن الاستفهام»، فإنه أجيب عن ذلك بجوابين:

الجـواب الأول

قوله: (ممنوع، وأما إذا قال: من ضربك متعمداً فاضربه. فلا يحسن أن يقال: فإن ضربني خاطئاً هل أضربه؟ لكن يحسن أن يقال: فالخاطىء ما حكمه؟ أو ما أصنع به؟ وهذا غير ما دل عليه الخطاب).

ش: **أقول**: الجواب الأول ــ عن دليلهم السابق الذكر ــ : أنا لا نسلم حسن الاستفهام فيما ذكرتم، بل نمنعه.

أي: إذا قال: «من ضربك متعمداً فاضربه»، فإنه لا يجوز لغة ولا عقلاً أن يقول العبد: «فإن ضربني خاطئاً هل أضربه؟».

ولكن يجوز للعبد أن يستفهم بأسلوب آخر، فيقول: «فالخاطىء ما حكمه؟» أو يقول: «فالخاطىء ماذا أصنع به؟» فإن قوله هذا لا يدل على ما دل عليه دليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة؛ لأن الذي دل عليه دليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة هو: «أنه إذا ضربه خاطئاً فلا يضربه».

أما قوله: «فالخاطىء ما حكمه أو ماذا أصنع به؟» فلم يوضح حكمه، فاختلفا.

* * *

الجـواب الثانـي

قوله: (ولو سلَّمنا فيحسن الاستفهام ليستفيد التأكيد في معرفة الحكم كما يحسن الاستفهام في بعض صور العموم).

ش: **أقول**: الجواب الثاني ــ عن دليلهم الأول السابق الذكر ــ : سلمنا حسن الاستفهام من العبد ــ هنا ــ .

وإنما حسن الاستفهام ــ هنا ــ لأنه فهم من تخصيص الحكم نفيه عما

عداه فيكون دليلاً عليكم، لا لكم؛ حيث فهم العبد من قوله: «من ضربك متعمداً فاضربه»، إن الضارب الخاطىء حكمه يختلف عن حكم الضارب المتعمد، ولكنه استفهم وقال: «وإن ضربني خاطئاً هل أضربه؟» ليتأكد ويحتاط لنفسه؛ لأنه فهم ذلك عن طريق دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة، ودلالة الخطاب ظاهرة ظنية غير قطعية، ولهذا دخل التوكيد في الكلام لرفع اللبس وإزالة الاتساع، ولهذا حسن الاستفهام في الخاص ـ مع أنه لا يحتمل، فمثلاً لو قال شخص: «رأيت الخليفة»، فإنه يحسن من السامع أن يقول: «رأيت الخليفة»، وقال ذلك ليتأكد من مقالة هذا الشخص الأول.

وكذلك لو قال: «رأيت أسداً»، فإنه يحسن من السامع أن يقول: «رأيت أسداً». . وهكذا.

إذن يكون العبد قد فهم من تخصيص العامد بالضرب، أن الخاطىء إذا ضرب لا يضرب ولكنه سأل ليتأكد.

وقد سبق مثل ذلك في الجواب عن الشبهة الرابعة من شبه منكري صيغ العموم.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني

قوله: (وقولهم: «إن العرب تعلق الحكم على ما لا ينتفي عند عدمه»، قلنا: لا ننكر هذا إذا ظهر للتخصيص فائدة سوى اختصاص الحكم به، إما لكونه الأغلب، أو غير ذلك، والكلام فيما إذا لم يظهر له فائدة. والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثاني ـ: «إن العرب تعلق الحكم على الصفة مع مساواة المسكوت عنه له عند عدم تلك الصفة»، فإنه يجاب عن ذلك بأنا نسلم أنه يرد أحياناً أن يكون

المسكوت عنه مساوياً للمنطوق به في الحكم، ولا يكون مخالفاً له ولكن بشرط: أن يظهر للتخصيص فائدة غير الفائدة التي ذكرناها وأقوى منها. من ذلك: أن يكون المنطوق به هو الأغلب الأكثر فيلحق به الأقل ويساويه في الحكم.

فليس هذا بدليل خطاب، أو مفهوم مخالفة؛ لأنه لم يتوفر فيه الشرط الثاني من شروط دليل الخطاب السابقة الذكر.

فقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٣]، فإن الغالب كون الربائب في الحجور، فقيد به لذلك، لا لأن حكم اللاتي لسن في الحجور بخلاف ذلك، بل هن محرمات سواء كن في الحجور أم لم يكن.

كذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓاْ أَسْلِحَتَكُمْ﴾ [النساء: ١٠٢]، ذكر ذلك لأن الأغلب المعتاد أنه لا توضع الأسلحة إلاَّ عند وجود المرض، أو المطر، فلا يفهم منه أنه عند عدم المرض أو المطر لا يجوز وضع الأسلحة.

كذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، فإنه ذكر ذلك لأن الخلع غالباً إنما يكون عند خوف عدم القيام بما أمر الله به من قبل كل من الزوجين، فلا يفهم منه: أنه عند عدم الخوف لا يجوز الخلع.

أما إذا لم يظهر للتخصيص فائدة أقوى من الفائدة التي ذكرناها فيكون على ما قلنا وهو: أن هذا لم يخصص بهذا الحكم إلاَّ لأن غيره مخالف له في الحكم. والله أعلم.

تنبيه: لقد بان لك فيما سبق أن ابن قدامة قد أجاب عن أدلة أصحاب

المذهب الثاني ــ وهم المنكرون لحجية دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة ــ وهي خمسة أدلة، وأجاب عن الوجوه الأربعة التي اعترض بها المنكرون لهذه الحجية على الدليل الثاني من أدلة الجمهور على حجيته ولكن أدخل بعضها في بعض، وقد تم توضيح ذلك وتفصيله بتوفيق الله. فلتلاحظ هذا.

* * *

أثر هذا الخلاف

سبق أن ذكرنا أن العلماء اختلفوا في حجية دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة على مذهبين:

المذهب الأول: أنه حجة وهو مذهب الجمهور.

المذهب الثاني: أنه ليس بحجة، وهو مذهب الحنفية وبعض المتكلمين، ولقد كان لاختلافهم هذا أثره في بعض الأحكام الفقهية. وإليك بعض الأمثلة:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٢٥].

اختلف العلماء في ذلك على المذهبين السابقين:

فأصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ ذهبوا إلى عدم جواز الزواج بالأمة مع عدم خوف العنت أخذ بمفهوم المخالفة من هذه الآية.

أما أصحاب المذهب الثاني ــ وهم الحنفية ومن معهم ــ فقد ذهبوا إلى جواز الزواج بالأمة سواء خشي العنت أم لا؛ أخذاً بعموم الآيات المميزة لذلك كقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، وقوله: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣]، ولم يعملوا بمفهوم المخالفة ــ هنا ــ .

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، فقد اختلف في ذلك على المذهبين السابقين:

فأصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ ذهبوا إلى أن نفقة البائن الحائل غير واجبة؛ مستدلين بدليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة من هذه الآية؛ حيث إن الآية جعلت النفقة للبائن بشرط أن تكون حاملاً، فينتفي الحكم عند انتفاء الشرط، فيثبت عدم وجوب النفقة للبائن الحائل.

أما أصحاب المذهب الثاني ـ وهم الحنفية ومن معهم ـ فإنهم ذهبوا إلى وجوب النفقة للمطلقة ثلاثاً سواء كانت حاملاً، أم حائلاً، ولم يأخذوا بمفهوم المخالفة من هذه الآية، وقالوا: إنه إذا كانت هذه الآية قد صرحت بوجوب النفقة للحامل، فهي قد سكتت عن نفقة الحائل، فيبقى الحكم على أصله؛ وهو: استصحاب وجوب النفقة، لأن الزوجة قبل الطلاق كانت نفقتها واجبة على الزوج لاحتباسها لحقه، وهذا الاحتباس باق بعد الطلاق ما دامت العدة.

المثال الثالث: قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «الثيب أحق بنفسها من وليها»، اختلف في ذلك على المذهبين السابقين:

فأصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ ذهبوا إلى أن للأب إجبار ابنته البكر البالغة على الزواج؛ أخذاً بدليل الخطاب ومفهوم المخالفة لهذا الحديث.

أما أصحاب المذهب الثاني ـ وهم الحنفية ومن معهم ـ فقد ذهبوا إلى أنه ليس للأب إجبار البكر البالغة فلم يأخذ بدليل الخطاب «مفهوم المخالفة».

* * *

الضرب الخامس: دلالة الإشارة

ابن قدامة ـ رحمه الله ـ قال في أول هذا الباب: «وهي خمسة أضرب» ولم يذكر إلاَّ أربعة كما سبق ـ وهي: «الاقتضاء»، و «الإيماء»، و «التنبيه» ومفهوم الموافقة، ودليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة ـ بقي ضرب خامس وهو: دلالة الإشارة. وإليك بيان ذلك فأقول:

دلالة الإشارة هي: دلالة اللفظ على لازم غير مقصود للمتكلم لا يتوقف عليه صدق الكلام ولا صحته.

فالحكم قد أخذ من إشارة اللفظ، لا من اللفظ نفسه.

فكما أن المتكلم قد يفهم بإشارته وحركته في أثناء كلامه ما لا يدل عليه نفس اللفظ فيسمى إشارة فكذلك قد يتبع اللفظ ما لا يقصد به ويبنى عليه.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [التغابن: ١٥] فإن هذه الآية تدل مع الآية الأخرى، وهي قوله: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤] على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر.

ولا شك أن هذا الحكم وهذه النتيجة ليست مقصودة من لفظ الآيتين.

بل المقصود في الآية الأولى هو: حق الوالدة وما تقاسيه من الآلام في الحمل وفي الفصال، والمقصود في الآية الثانية: بيان أكثر مدة الفصال.

ولكن لزم منهما: أن أقل مدة الحمل ستة أشهر وهذه دلالة الإشارة.

مثال آخر: قوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧] أباح المباشرة إلى طلوع الفجر بقوله: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وكان بيان ذلك هو: المقصود.

ومع ذلك لزم منه: أن من جامع في ليل رمضان، وأصبح جنباً لم يفسد صومه؛ لأن من جامع في آخر الليل لا بد من تأخر غسله إلى النهار، فلو كان ذلك مما يفسد الصوم لما أبيح الجماع في آخر جزء من الليل.

فهذا الحكم قد أخذ عن طريق دلالة الإشارة.

مثال ثالث: قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : «إنهن ناقصات عقل ودين»، فقيل له: يا رسول الله: ما نقصان دينهن؟ قال: «تمكث إحداهن في عقر بيتها شطر دهرها لا تصلي ولا تصوم»، فهذا الخبر إنما سيق لبيان نقصان دينهن، لا لبيان أكثر الحيض، وأقل الطهر.

ومع ذلك لزم منه: أن يكون أكثر الحيض خمسة عشر يوماً، وأقل الطهر كذلك؛ لأنه ذكر شطر الدهر مبالغة في بيان نقصان دينهن؛ لأنه لو تصور الزيادة على ذلك لتعرض لها عند قصد المبالغة في نقصان دينها.

فيكون أقل الطهر وأكثر الحيض ـ وهو خمسة عشر يوماً ـ قد أخذ عن طريق إشارة النص.

* * *

درجات أدلة الخطاب

«أنواع مفهوم المخالفة»

قوله: (فصل: في درجات أدلة الخطاب).

ش: أقول: لما فرغ من بيان حقيقة دليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة وحجيته، شرع في بيان درجاته، وأنواعه، وإليك ذكرها باختصار:

الدرجة الأولى: مفهوم الحصر.

الدرجة الثانية: مفهوم الغاية.

الدرجة الثالثة: مفهوم الشرط.

الدرجة الرابعة: اقتران الاسم العام بصفة خاصة.

الدرجة الخامسة: تخصيص وصف غير مستقر بالحكم.

الدرجة السادسة: مفهوم العدد.

الدرجة السابعة: مفهوم اللقب.

قد قسم ابن قدامة هذه الدرجات إلى قسمين:

القسم الأول: ما لا يعتبر من دليل الخطاب «مفهوم المخالفة».

القسم الثاني: ما يعتبر من دليل الخطاب «مفهوم المخالفة».

وإليك بيان القسمين:

القسم الأول: ما لا يعتبر من دليل الخطاب «مفهوم المخالفة» ــ هو: الحصر ــ

قوله: **(اعلم أن ها هنا صوراً أنكرها منكرو المفهوم بناء على أنها منه، وليست منه، وهي: ثلاث).**

ش: **أقول:** القسم الأول: ما لا يعتبر من دليل الخطاب «مفهوم المخالفة» ــ وهو: الحصر وهو يتكون من صورة وصيغ سيأتي ذكرها ــ وقد أنكرها منكرو دليل الخطاب «مفهوم المخالفة» ظناً منهم أنها منه، والحق: أن تلك الصور ليست منه، أي: ليست من دليل الخطاب «مفهوم المخالفة»؛ نظراً لأن الحصر يفيد ما يفيده النطق.

وهذه الصور والصيغ ثلاث:

الصورة الأولى: تقديم النفي على إلاَّ.

الصورة الثانية: الحصر بإنما.

الصورة الثالثة: حصر المبتدأ في الخبر.

وهي مرتبة على حسب القوة. وإليك بيان ذلك:

الصورة الأولى: تقديم النفي على إلَّا

قوله: (**الأولى قوله: «لا عالم إلَّا زيد»**).

ش: **أقول**: لقد اختلف العلماء في الاستثناء من النفي هل هو إثبات أو لا؟ مثل قوله: «لا عالم في البلد إلَّا زيد»، على مذهبين:

المذهب الأول

أن الاستثناء من النفي إثبات، فالمثال السابق يدل على نفي كل علم سوى زيد، وإثبات كون زيد عالماً.

وهذا مذهب الجمهور، وأكثر منكري دليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة.

المذهب الثاني

قوله: (**فهذ أنكره غلاة منكري المفهوم**).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الاستثناء من النفي ليس بإثبات، فقوله: «لا عالم إلَّا زيد» ـ وهو المثال السابق ـ لا يدل على كون زيد عالماً.

* * *

دليل أصحاب مذهب الثاني

قوله: (**وقالوا: هو نطق بالمستثنى وسكون عن المستثنى عنه، فما خرج بقوله: «إلَّا» فمعناه: أنه لم يدخل في الكلام، فصار الكلام مقصوراً على الباقي، والمستثنى غير متعرض له بنفي ولا إثبات**).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أن الاستثناء من النفي ليس بإثبات ـ بقولهم: إن قوله: «لا عالم إلاَّ زيد» لا يدل على كون زيد عالماً، بل هو نطق بالمستثنى منه ـ وهو قوله: «لا عالم» ـ وسكوت عن المستثنى ـ وهو: زيد ـ ولفظ «إلاَّ» بين أن «زيداً» لم يدخل في الكلام، بل هو مخرج منه، فصار الكلام مقصوراً على الباقي مفيداً أنه لا عالم في البلد، ولم يتعرض للمستثنى بشيء.

أي: أن خروج المستثنى عن المستثنى منه، معناه: أنه لم يدخل في عموم المستثنى منه، وأنه لم يتعرض فيه لكون زيد عالماً لا نفياً ولا إثباتاً.

* * *

بيان فساد هذا

قوله: (وهذا فاسد).

ش: **أقول**: إن ما قاله أصحاب المذهب الثاني ـ وهو: أن الاستثناء من النفي ليس بإثبات ـ ظاهر البطلان والفساد.

والحق ما ذهب إليه الجمهور من الاستثناء من النفي إثبات ـ وهو المذهب الأول ـ .

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول
ـ وهو الدليل على فساد المذهب الثاني

قوله: (فإن هذا صريح في الإثبات والنفي، فمن قال: «لا إله إلاَّ الله» مثبت للإلٰهية لله ـ سبحانه ـ نافٍ لها عمن سواها، وقولهم: «لا سيف إلاَّ ذو الفقار» و «لا فتى إلاَّ علي» نفي وإثبات يقيناً؛ لأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، فهذا من صريح اللفظ، لا من مفهومه).

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ على أن الاستثناء من النفي إثبات، بقولهم: إن اللفظ قد صرح في الإثبات والنفي، فالقائل: «لا إله إلاَّ الله» يعتبر موحداً مثبتاً للألوهية لله سبحانه وتعالى، ونافياً لها عما سواه بالإجماع، ولو كان نافياً للألوهية عما سوى الله تعالى غير مثبت لها بالنسبة إلى الله تعالى لما كان ذلك توحيداً لله ـ تعالى ـ لعدم إشعار لفظه بإثبات الألوهية لله تعالى وذلك خلاف الإجماع.

وأيضاً إذا قال: «لا عالم إلاَّ زيد» أو قال: «لا فتى إلاَّ علي» أو قال: «لا سيف إلاَّ ذو الفقار»: كان من أدل الألفاظ على علم زيد وفضيلته، ومن أدل الألفاظ على فتوة علي، ومن أدل الألفاظ على أنه لا سيف قاطع إلاَّ المسمَّى بذي الفقار، وكان ذلك متبادراً إلى فهم كل سامع لغوي، فهو من صريح اللفظ، وليس من مفهومه.

* * *

اعتراض على هذا الدليل

اعترض معترض قائلاً: لو كان الاستثناء من النفي إثباتاً لكان قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : «لا صلاة إلاَّ بطهور»، وقوله: «لا تبيعوا البر بالبر إلاَّ سواء بسواء»، وقوله: «لا نكاح إلاَّ بولي» مقتضياً تحقق الصلاة عند وجود الطهارة، وتحقق البيع عند المساواة، وتحقق النكاح عند وجود الولي؛ لوجود قاعدتكم وهي: «الاستثناء من النفي إثبات»؛ حيث أن الطهور، والمساواة، والولي مستثنى من نفي الصلاة، والبيع، والنكاح، والاستثناء من النفي إثبات ـ على زعمكم ـ فيلزم من ذلك صحة الصلاة بالطهور، وصحة البيع عند المساواة، وصحة النكاح عند وجود الولي، وهذا ليس بصحيح باتفاق العلماء؛ لأن الطهارة قد تكون موجودة ومع ذلك

لا تصح الصلاة نظراً لفقدان شرط آخر، وكذلك قد توجد المساواة في البيع ولا يصح نظراً لفقدان شرط آخر، وكذلك قد يوجد الولي ومع ذلك لا يصح النكاح؛ نظراً لفقدان شرط آخر، وهكذا.

فإذا كان الأمر كذلك فليس الاستثناء من النفي بإثبات، بل إن الاستثناء يكون إخراج المستثنى عن دخوله في المستثنى منه، وأنه غير متعرض لنفيه ولا إثباته ـ كما قلنا ـ فيما سبق.

* * *

الجواب عنه

قوله: **(فأما قوله: «لا صلاة إلَّا بطهور» و «لا تبيعوا البر بالبر إلَّا سواء بسواء»، فإن هذه صيغة الشرط، ومقتضاها نفي الصلاة عند انتفاء الطهارة، وأما وجودها عند وجودها فليس منطوقاً، بل هو على وفق قاعدة المفهوم، فإن نفي شيء عند انتفاء شيء لا يدل على إثباته عند وجوده، بل يبقى كما كان قبل النطق، فالمنطوق به الانتفاء عند النفي فقط، فإن قوله: «لا صلاة» ليس فيه تعرض للطهارة، بل للصلاة فقط، وقوله: «إلَّا بطهور» إثبات للطهور الذي لم يتعرض له الكلام، فلم يفهم منه إلَّا الشرط).**

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن كلامكم في هذا الاعتراض لا صلة له بما نحن فيه، فنحن نتكلم في مسألة: «الاستثناء من النفي هل هو إثبات؟» وكلامكم في مسألة أخرى، وهي: الشرط. بيان ذلك:

أن قوله: «لا صلاة إلَّا بطهور»، وقوله: «لا تبيعوا البر بالبر إلَّا سواء بسواء»، وقوله: «لا نكاح إلَّا بولي»: كل هذا فيه صيغة الشرط؛ لأنه ـ كما تلاحظ ـ سيق لبيان اشتراط الطهارة في الصلاة، واشتراط المساواة في صحة

بيع البر بالبر، والولي في صحة النكاح، والشرط ـ كما سبق بيانه ـ وإن لزم من فواته فوات المشروط، فلا يلزم من وجوده وجود المشروط؛ لجواز انتفاء السبب، أو فوات شرط آخر، أو وجود مانع.

أي: أن مقتضى صيغة الشرط: نفي صحة الصلاة عند انتفاء الشرط ـ وهو الطهارة ـ .

أما وجود الصلاة عند وجود الطهارة فهذا ليس منطوقاً به، بل هو من قبيل قاعدة مفهوم المخالفة؛ لأن الصلاة قد تفسد مع وجود الطهارة وذلك لسبب آخر، أو وجود مانع، وكذلك النكاح مع الولي، والبيع مع المساواة وذلك لأن نفي الحكم عند انتفاء شيء لا يدل على إثباته عند ثبوت ذلك الشيء، بل يبقى على ما كان قبل النطق.

ويكون المنطوق به ـ إذن ـ فيما سبق من الأمثلة: انتفاء صحة الصلاة عند انتفاء الطهارة، وانتفاء صحة بيع البر بالبر عند انتفاء المساواة، وانتفاء صحة النكاح عند انتفاء الولي.

بخلاف مسألتنا ـ مثل قوله: «لا إله إلاَّ الله»، وقوله: «لا عالم إلاَّ زيد»؛ لأنه إثبات ورد على النفي، والاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي.

ولو لاحظت قوله: «لا صلاة» فإنك تجد أنه لم يتعرض للطهارة، بل للصلاة فقط، وقوله: «إلاَّ بطهور» ليس إثباتاً للصلاة، بل للطهور الذي لم يتعرض له في الكلام، فلم يفهم منه إلاَّ الشرط ـ فقط ـ .

كذلك قوله: «لا تبيعوا البر بالبر» لم يتعرض للمساواة، بل للبيع فقط، وقوله: «إلاَّ سواء بسواء» ليس إثباتاً للبيع، بل للمساواة الذي لم يتعرض له الكلام، فلا يفهم منه إلاَّ الشرط.

الصورة الثانية: الحصر بإنما

قوله: (الصورة الثانية: قوله: «إنما الولاء لمن أعتق». . .).

ش: أقول: الصورة الثانية ـ من الصور التي ليست من مفهوم المخالفة وأنكرها منكرو المفهوم بناء على أنها منه ـ : الحصر بإنما.

مثل قوله ﷺ: «إنما الولاء لمن أعتق»، وقوله: «إنما الأعمال بالنيات»، وقوله: «إنما الربا في النسيئة»، وغير ذلك مما ورد فيه لفظ «إنما».

فهل تقييد الحكم بهذا اللفظ ـ وهو «إنما» ـ يدل على الحصر، وإثبات الحكم، ونفيه عما عداه، أو أنه لا يدل على الحصر، بل يدل على الإثبات فقط، ولا ينفي ما عداه.

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

أن لفظ: «إنما» يدل على الحصر، وإثبات المذكور، ونفي ما عداه.

ذهب إلى ذلك كثير من العلماء، ونسبه بعضهم إلى الجمهور.

واختلف هؤلاء ـ فيما بينهم ـ فذهب بعضهم: كابن قدامة وأبي الخطاب إلى أنه يفيد الحصر نطقاً، وذهب أبو يعلى وابن عقيل إلى أنه يفيد بالمفهوم.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (فهذا قد أصر أصحاب أبي حنيفة وبعض منكري المفهوم على إنكاره، وقالوا: هو إثبات فقط، لا يدل على الحصر).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن تقييد الحكم بلفظ: «إنما» لا يدل على الحصر، بل يدل على إثبات الحكم المذكور ـ فقط ـ، ولا يدل على نفي ما عداه.

ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية، وبعض الشافعية: كالآمدي في «الإحكام» وبعض منكري مفهوم المخالفة.

تنبيه: نسبة هذا المذهب إلى جميع الحنفية فيه تساهل، لأن بعض الحنفية قد أخذوا بالمذهب الأول.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (لأن إنما مركبة من «إن» و «ما»، و «إن» للتوكيد و «ما» زائدة كافة، فلا تدل على نفي، كما لو قال: «إنما النبي محمد»).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أن لفظ «إنما» يثبت المذكور ولا ينفي ما عداه ـ بقولهم: إن لفظ: «إنما» مركبة من جزأين هما: «إنَّ» و «ما»، و «إنَّ» للتأكيد.

أما «ما» فهي كافة، وليست نافية.

أي: أن «ما» تكف «إنَّ» وأخواتها عن العمل فيما بعدها، وتقلبها من اختصاصها بالدخول على الأسماء ـ فقط ـ إلى دخولها على الفعل.

فمثلاً لفظ: «إن» لا تدخل إلاَّ على الأسماء، فتقول: «إن زيداً جالس» لا تدخل على الفعل فلا تقول: «إنَّ قام زيد».

ولكن لما وردت لفظة «ما» بعد «إنَّ» أفادت أمرين:

أولهما: أنها كفتها عن العمل.

ثانيهما: أنها جعلت «إن» تدخل على الفعل فتقول: «إنما قام زيد».

وإذا كانت «ما» كذلك فليست نافية، ولا تدل على النفي، كقولنا: «إنما النبـي محمد» هذا يدل على إثبات النبوة لمحمد ﷺ، ولا تنفي النبوة عن غيره من الأنبياء.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون ـ : إن «إنما» تفيد الحصر، بأدلة، ومنها:

الدليـل الأول

قوله: **(وهذا فاسد؛ فإن لفظة: «إنما» موضوعة للحصر والإثبات: تثبت المذكور، وتنفي ما عداه؛ لأنها مركبة من حرفي: نفي وإثبات، فـ «إن» للإثبات، و«ما» للنفي فتدل عليهما)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن «إنما» تدل على الحصر، ونفي ما سوى المذكور ـ : أن لفظة «إنما» مركبة من جزأين: «إنَّ» و «ما».

و «إنَّ» للإثبات، مثل: «إن زيداً ناجح».

و «ما» للنفي، مثل: «ما زيد بناجح».

وإذا كانت «إن» للإثبات، و «ما» للنفي حال انفرادهما، فيجب استصحاب ذلك وإبقاء ما كان على ما كان في حال اجتماعهما في التركيب.

إذن لفظ «إنما» موضوع للأمرين: «للإثبات» و «الحصر ونفي ما عدا المذكور».

أي: أن لفظ «إنما» يفيد الإثبات بالنظر إلى «إنَّ» ويفيد الحصر ونفي ما عدا المذكور إذا نظرنا إلى «ما».

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (ولذلك لا تستعمل في موضع لا يحسن فيه النفي والاستثناء منه، كقوله: «إنما الله إله واحد»، و«إنما يخشى الله من عباد العلماء»، وقوله: «إنما أنا منذر»، كما قال: «وما أنا إلاَّ نذير»، وقول النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»، مثل قوله: «لا عمل إلاَّ بنية»، وقال الشاعر:

أنا الرجل الحامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابكم أنا أو مثلي).

ش: **أقول:** الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن لفظ «إنما» يدل على الإثبات والحصر والنفي ـ: أن الحصر هو المفهوم من لفظ «إنما»، وهو المتبادر إلى أفهام أهل اللغة منه، فلم تستعمل في موضع من النصوص الشرعية، أو الأشعار العربية إلاَّ ويحسن فيه النفي، والحصر، والأصل في الاستعمال الحقيقة.

والأمثلة على ذلك كثيرة، ومنها:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١]، فحصر سبحانه نفسه في صفة الوحدة مع أن له صفات كثيرة، ولكنه حصرها هنا باعتبار خاص وهو المعلوم من سياق الآية، حيث قال تعالى: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٞۘ﴾ [النساء: ١٧١].

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ﴾

[فاطر: ٣٥] فقد حصر الخشية على العلماء وإن كان يوجد من العباد من يخشاه سبحانه غير العلماء، ولكنه حصر ذلك في العلماء؛ لكونهم أشد خشية لله بسبب علمهم بالآيات.

المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ مُنذِرٌ﴾ [ص: ٦٥] فقد فسره بصريح الحصر في غير موضع كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ﴾ [الأحقاف: ٩]، وقوله: ﴿إِنْ أَنتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٣].

المثال الرابع: قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «إنما الأعمال بالنيات»، وقد فسره بقوله: «لا عمل إلاَّ بنية» وهو حصر.

المثال الخامس: قول الفرزدق:

أنا الضامن الراعي عليهم، وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

فحصر المدافعة فيه، أو في مثله.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (وقولهم: إنما إثبات فقط غير صحيح، وقولهم: «إنما النبي محمد»، فهذا اختراع على اللغة لم يسمع به، بل لو قال: «إنما العالم زيد» ساغ ذلك مجازاً لتأكيد العلم في زيد كما قال: «ولا فتى إلاَّ علي» يريد بذلك تأكيد الفتوة فيه، وهذا مجاز لا تترك الحقيقة له؛ إلاَّ بدليل، فالقول فيه كالقول في الاستثناء بإلاَّ من النفي بلا فرق).

ش: **أقول:** لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم ـ: «إن لفظ «إنَّ» لتأكيد الإثبات، و «ما» كافة، لا تفيد النفي، فليست إنما للحصر».

أجيب عن ذلك: بأن ذلك غير صحيح؛ لأن «إنما» تفيد الإثبات والنفي لوجود ما يقتضيهما، وهما: «إنَّ» المؤكدة المثبتة و «ما» النافية.

وذلك مثل: الاستثناء من النفي فهو إثبات فكما أن قولنا: «لا فتى إلاَّ علي» يفيد نفي الفتوة عن غير علي، وتأكيد الفتوة لعلي، كذلك قولنا: «إنما العالم زيد» يفيد إثبات العلم لزيد والتأكيد على ذلك، ونفي العلم عن غيره، فالقول في ذلك كالقول في الصورة الأولى ـ وهي الاستثناء من النفي إثبات ـ .

أما قولكم: «إنما النبـي محمد» فهذا كلام من إنشاءكم، وهو اختراع على اللغة لم يسمع به فلا يقوى على معارضة ما ورد في القرآن وكلام العرب.

* * *

الصورة الثالثة: حصر المبتدأ في الخبر

قوله: (الصورة الثالثة: قوله ـ عليه السلام ـ : «الشفعة فيما لم يقسم» و «تحريمها التكبير وتحليلها التسليم»).

ش: **أقول**: الصورة الثالثة ـ من الصور التي هي ليست من مفهوم المخالفة، وأنكرها منكرو المفهوم بناء على أنها منه ـ : حصر المبتدأ في الخبر.

مثل قوله ﷺ: «الشفعة فيما لم يقسم»، وقوله في الصلاة: «تحريمها التكبير وتحليلها التسليم»، وقولنا: «العالم زيد» و «صديقي زيد».

فهل يدل ذلك على حصر الشفعة فيما لم يقسم، وعلى حصر تحريم الصلاة في التكبير، وتحليل الصلاة في التسليم، وعلى حصر العالم والصديق في زيد؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

أن ذلك لا يدل على الحصر.

ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية، والقاضي أبو بكر، وجماعة من المتكلمين.

دليلهم

استدل أصحاب المذهب الأول بقولهم: إن الألف واللام الداخلة على المبتدأ وهو ــ الإسم المفرد ــ. لا تفيد الاستغرق والعموم فلا يفيد الحصر ويكون التقدير في الأمثلة السابقة: بعض الشفعة فيما لم يقسم، وبعض التحريم التكبير، وبعض التحليل التسليم، وبعض العلم عند زيد، وبعض الأصدقاء زيد. وهكذا.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وهذا يلتحق بالصورة التي قبله وإن كان دونه في القوة)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن ذلك يفيد الحصر.

أي: أنه يدل على حصر الشفعة فيما لم يقسم، ويدل على حصر التحريم في التكبير، وحصر التحليل في التسليم، وحصر العلم والصديق في زيد.

وهو ملتحق بالصورة السابقة وهي: «الحصر بإنما»، فكما أن لفظ «إنما» يفيد الإثبات، والحصر، والنفي عما سواه كذلك هذه الصورة تفيد الإثبات والحصر، والنفي عما سواه.

لكن هذه الصورة أضعف من الصورة الثانية؛ لتطرق بعض الاحتمالات عليها.

ذهب إلى ذلك ابن قدامة والغزالي والكيا الهراسي وبعض الفقهاء.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: (ووجهه: أن الاسم المحلى بالألف واللام يقتضي الاستغراق، وأن خبر المبتدأ يجب أن يكون مساوياً للمبتدأ، كقولنا: «الإنسان بشر» أو أعم منه كقولنا: «الإنسان حيوان»، ولا يجوز أن يكون أخص منه، كقولنا: «الحيوان إنسان»، فلو جعلنا التسليم أخص من تحليل الصلاة كان خلاف موضوع اللغة، ولو جعلنا الشفعة فيما يقسم لم يكن كل الشفعة منحصراً فيما لم يقسم، وهو خلاف الموضوع).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون إن ذلك يفيد الحصر ـ بقولهم: إن الاسم المفرد إذا دخلت عليه الألف واللام فإنه يفيد الاستغراق، وبالتالي فإن ذلك يفيد الحصر وهو ظاهر فيه.

وإنما أفاد الحصر؛ لأن المحكوم به ـ وهو الخبر ـ يجب أن يكون مساوياً للمحكوم عليه ـ وهو المبتدأ ـ أو أعم منه.

مثال المساوي: قولنا: «الإنسان بشر»، فالإنسان هنا ـ وهو المبتدأ ـ محكوم عليه بأنه بشر ـ وهو الخبر ـ وهو مساوٍ له.

ومثال الأعم قولنا: «الإنسان حيوان»، فالإنسان هنا ـ وهو المبتدأ ـ محكوم عليه بأنه حيوان ـ وهو الخبر ـ وهو: أعم من المبتدأ؛ لأن الحيوان يشمل الحيوان الناطق ـ وهو الإنسان ـ ، ويشمل الحيوان غير الناطق وهو البهيمة.

ولكن المحكوم به ـ وهو الخبر ـ لا يجوز أن يكون أخص من المحكوم عليه ـ وهو المبتدأ ـ فلا يجوز أن يقال: «الحيوان إنسان»

فالإنسان ــ هنا ــ أخص من الحيوان؛ لأن الحيوان يشمل: الحيوان الناطق، وغير الناطق ــ كما قلنا سابقاً ــ .

وعلة عدم جواز ذلك هي: أن الخبر محكوم به على المبتدأ، والمحكوم به يجب أن يكون صادقاً على كل فرد من أفراد المحكوم عليه ــ وهو المبتدأ ــ ، فلفظ «الإنسان» مثلاً ليس صادقاً على كل فرد من أفراد «الحيوان»؛ لأن الحيوان قد يكون إنساناً وقد يكون حماراً. . ونحو ذلك.

وإذا ثبت: أن الخبر يشترط فيه أن يكون مساوياً للمبتدأ، أو أعم منه فيكون «التحريم» ــ الوارد في حديث: «تحريمها التكبير، وتحليلها التسليم» ــ مبتدأ، و«التكبير» خبره، فيكون «التكبير» مساوياً لتحريم أو أعم منه، فينحصر التحريم في التكبير كما حصرنا «الإنسان» في «الحيوان»، وكما حصرنا «الإنسان» في البشرية.

كذلك يقال في قوله: «وتحليلها التسليم»، فإن «التحليل» مبتدأ ، و «التسليم» خبره، فيكون «التسليم» مساوياً للتحليل أو أعم منه، وعلى كل: ينحصر التحليل في التسليم كما حصرنا «الإنسان» في «الحيوان» في قولنا: «الإنسان حيوان».

وكذلك يقال في قوله: «الشفعة فيما لم يقسم»، فالشفقة مبتدأ، و «فيما لم يقسم» خبره، فتعين أن يكون الشيء الذي لم يقسم مساوياً للشفعة، أو أعم، وعلى هذا: تنحصر الشفعة فيما لم يقسم ــ فقط ــ مثل ما حصرنا «الإنسان» في «الحيوان» في قولنا: «الإنسان حيوان»، وهذا كله صحيح وسائغ لغة وشرعاً.

لكن لو كان «التكبير» الذي هو الخبر، أخص من التحريم» الذي هو «المبتدأ»، ولو كان «التسليم» الذي هو الخبر، أخص من «التحليل» الذي هو المبتدأ لكان ذلك خلاف موضوع اللغة.

كذلك لو جعلنا قوله: «فيما لم يقسم ـ الذي هو الخبر ـ أخص من قوله: «الشفعة» ـ الذي هو المبتدأ ـ لكانت الشفعة فيما لم يقسم وما يقسم ولم يكن كل الشفعة منحصراً فيما لم يقسم، وهذا خلاف موضوع اللغة.

والخلاصة: أن التحريم، والتحليل، والشفعة مبتدأ وهو عام مستغرق لدخول «أل» عليها، وهذا المبتدأ من شروطه أن يكون مساوياً للخبر، أو أن يكون خبره أعم منه، وإذا كان الخبر مساوياً للمبتدأ، أو أعم منه فيجب أن يكون المبتدأ منحصراً في خبره.

وعلى ذلك: فإن التحريم يجب أن ينحصر في التكبير، والتحليل يجب أن ينحصر في التسليم، والشفعة يجب أن تنحصر فيما لم يقسم.

تنبيه: قد أطلت في بيان دليل الجمهور هذا؛ لأنه من المواضع التي صعب على بعض الطلاب تصوره.

* * *

القسم الثاني

ما يعتبر من دليل الخطاب «مفهوم المخالفة»

قوله: **(فأما ما هو من دليل الخطاب فعلى درجات ست)**.

ش: **أقول**: القسم الثاني: ما يعتبر من دليل الخطاب «من أنواع مفهوم المخالفة». هي درجات ست، وهي:

الأولى: مفهوم الغاية.

الثانية: مفهوم الشرط.

الثالثة: اقتران الاسم العام بصفة خاصة.

الرابعة: تخصيص وصف غير مستقر بالحكم.

الخامسة: مفهوم العدد.

السادسة: مفهوم اللقب.

* * *

الدرجة الأولى: مفهوم الغاية

قوله: **(أولها: مد الحكم إلى غاية بصيغة إلى، أو حتى، كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧])**.

ش: **أقول**: الدرجة الأولى ــ من درجات دليل الخطاب ــ: مفهوم الغاية، وهو: مد الحكم إلى غاية ونهاية محددة بواسطة لفظ «إلى»، أو لفظ «حتى».

من أمثلته: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

وقوله ﷺ: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول».

* * *

خلاف العلماء في حجية مفهوم الغاية

اختلف العلماء في حجة مفهوم الغاية على مذهبين:

المذهب الأول

أنه حجة، أي: أن الحكم إذا قيد بغاية ــ كما في الأمثلة السابقة ــ فإن ذلك يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية.

أي: حكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها.

ذهب إلى ذلك أكثر المثبتين لمفهوم المخالفة، وأقره بعض نفاة المفهوم.

قال الإمام الشافعي: «وما جعل الله له غاية فالحكم بعد مضي الغاية فيه غيره قبل مضيها».

وبناء على هذا المذهب: يجب الصيام قبل الليل، ولا صيام بعد دخول الليل.

ولا تحل الزوجة لمطلقها ثلاثاً قبل أن تنكح زوجاً غيره، وتحل له بعد أن تنكح زوجاً غيره.

ولا يجوز وطء الزوجة قبل تطهرها من الحيض، وتحل بعد تطهرها منه.

وقتال الكفار واجب قبل أن يعطوا الجزية، ومنع قتالهم بعد إعطائهم الجزية.

ولا تجب الزكاة قبل حولان الحول على المال، وتجب بعد حولان الحول.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (أنكره بعض منكري المفهوم).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: عدم حجية مفهوم الغاية.

أي: أن الحكم إذا قيد بغاية فإنه لا يدل على نفي هذا الحكم فيما بعد الغاية.

ذهب إلى ذلك بعض الحنفية، والآمدي، وبعض الفقهاء والمتكلمين.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأن النطق إنما هو بما قبل الغاية، وما بعدها مسكوت عنه، وكل ما له ابتداء فغايته مقطع ابتدائه، فيرجع الحكم بعد الغاية إلى ما كان قبل البداية، وقبل البداية لم يكين فيه دليل على نفي ولا إثبات فليكن بعدها كذلك).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم المنكرون لحجية مفهوم الغاية ـ بقولهم: إننا لو دققنا النظر في الأمثلة السابقة لوجدنا النطق خاص بحكم ما قبل الغاية، أما ما بعد الغاية فلم يتعرض له النطق واللفظ، لا بنفي ولا إثبات.

وبينوا ذلك أكثر قائلين: إن ما له ابتداء فغايته تكون منقطع ابتدائه كالسطح، مبدؤه طرفه، وغايته: منقطع ذلك المبدأ، إلى هنا ينتهي الحكم قبل الغاية.

أما الحكم بعد الغاية فيرجع إلى ما كان قبل البداية، فيكون الإثبات مقصوراً، أو ممدوداً إلى الغاية المذكورة، ويكون ما بعد الغاية كما قبل البداية، وقبل البداية لم يكن فيه دليل على نفي الحكم، ولا إثباته، فيستصحب ذلك إلى ما بعد الغاية؛ إذ لا يوجد دليل يغير الحالة.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ولنا)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على حجية مفهوم الغاية بأدلة هي:

الدليل الأول

قوله: (ما سبق من الأدلة).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة الجمهور على أن مفهوم الغاية حجة ــ: ما سبق ذكره من أدلة حجية مفهوم المخالفة وهما الدليلان، وهما: فهم فصحاء أهل اللغة، وقولهم: «إن تخصيص الشيء لا بد له من فائدة..».

* * *

الدليل الثاني

قوله: (و «حتى تنكح» ليس بمستقل، ولا يصح حتى يتعلق بقوله: «فلا تحل له»، فلا بد فيه من إضمار، وهو: «حتى تنكح زوجاً غيره فتحل له»).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول وهم القائلون بحجية مفهوم الغاية ــ: أن ما بعد الغاية ليس مستقلاً بنفسه، فمثلاً قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] ليس كلاماً تاماً؛ لأنه لو ابتدأ وقال: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، و ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] وسكت، لم يحسن السكوت عليه، ولا يصح ذلك حتى يتعلق بما قبله وهو قوله: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

إذن لا بد فيه من إضمار، وذلك الإضمار: إما ضد ما قبله، أو غيره.

أما الثاني ــ وهو أن يضمر غير الضد ــ باطل؛ لأنه ليس في الكلام ما يدل عليه عيناً، ولا في العقل.

فيتعين الأول وهو: إضمار الضد، فيكون تقدير الكلام ـ في المثالين السابقين ـ : «فلا تقربوهن حتى يطهرن فاقربوهن» و «حتى تنكح زوجاً غيره فتحل له»، وإذا ثبت ذلك في هذه الصور ثبت في غيرها لعدم القائل بالفرق.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(ولهذا يقبح الاستفهام لو قال قائل: «فإن نكحت هل تحل له؟»)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على حجية مفهوم الغاية ـ : أنه يفهم من قوله: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾ [البقرة: ٢٣٠] أنها بعدما تنكح زوجاً غيره تحل له، ولهذا يقبح الاستفهام عن ذلك، فلا يقال: «فإن نكحت هل تحل له؟» لأن الجواب قد فهم بدون ذلك، فالسؤال يكون ـ إذن ـ تحصيل حاصل.

وكذا لو قال السيد لعبده: «لا تعط زيداً درهماً حتى يقوم» و «اضرب عمراً حتى يتوب»، فهم العبد منه: الأمر بالإعطاء عند القيام، وترك الضرب عند التوبة، ولهذا استقبح الاستفهام عنهما بعدهما، ولو لم يفهما لما قبح الاستفهام عنهما.

* * *

الدليل الرابع

قوله: **(ولأن الغاية نهاية، ونهاية الشيء مقطعه، فإن لم يكن مقطعاً فليس بنهاية، ولا غاية)**.

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور على حجية مفهوم الغاية ـ : أن غاية الشيء: نهاية الشيء، ونهاية الشيء منقطعة، ومعروف أن الشيء إذا انقطع وانتهى صار خاصاً بحكم، وصار ما بعده خاصاً بحكم آخر، وهو ضده، وإن لم يكن ضده لم يتحقق مفهوم الغاية فضد تحريم الزوجة بعد الطلاق ثلاثاً هو حلها بعد الزواج بزوج آخر، وضد وجوب الصوم في النهار هو: عدم وجوبه في الليل، وضد عدم قربان الزوجة قبل الطهر هو: حلها بعد التطهر.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني
ـ وهو لم يذكره ابن قدامة ـ

استدل أصحاب المذهب الثاني على عدم حجية مفهوم الغاية بقولهم: «إن ما بعد الغاية مسكوت عنه لم يدل النطق على نفيه ولا على إثباته فبقي على النفي الأصلي».

ويمكن أن يجاب عن ذلك ويقال: إنا نسلم لكم أن الأصل: بقاء الذمة بريئة من التكاليف، ولكن إذا جاء دليل يغير هذه الحالة أخذنا به، وعندنا قد قام دليل على أن حكم ما بعد الغاية يكون ضد حكم ما قبلها وهي: تلك الأدلة الثلاثة السابقة الذكر.

* * *

الدرجة الثانية: مفهوم الشرط

قوله: (الدرجة الثانية: **التعليق على شرط كقوله تعالى**: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦]).

ش: أقول: الدرجة الثانية ـ من درجات دليل الخطاب وأنواع مفهوم المخالفة ـ : مفهوم الشرط.

وهو: تعليق الحكم على شيء بكلمة «إن»، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦].

والمراد هنا الشرط اللغوي، وهو: ما دخل عليه أحد الحرفين: «إن» و «إذا» وما يقوم مقامهما.

وليس المراد الشرط الشرعي، أو العقلي.

* * *

خلاف العلماء في حجية مفهوم الشرط

لقد اختلف العلماء في حجية مفهوم الشرط.

أي: اختلفوا في الحكم المعلق على شيء بكلمة «إن» هل هو عدم عند عدم ذلك الشيء أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول

أنه حجة.

أي: أن الحكم على العدم مع عدم ذلك الشرط.

أي: يوجد الحكم بوجود الشرط، وينتفي الحكم بعدم الشرط.

ذهب إلى ذلك أكر القائلين بمفهوم المخالفة، وبعض منكري مفهوم المخالفة.

وبناء عليه: فقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦] يفيد عدم وجوب الإنفاق عند عدم الحمل.

كذلك لو قال السيد لعبده: «أكرم الطلاب إن نجحوا» يفيد انتفاء الإكرام عند عدم النجاح.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (أنكره قوم).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن مفهوم الشرط ليس بحجة.

أي: أن الحكم لا يكون على العدم عند عدم الشرط.

ذهب إلى ذلك كثير من العلماء كالغزالي، والآمدي، والقاضي عبد الجبار بن أحمد، وأبي الحسين البصري، وأكثر الحنفية، والقاضي أبي بكر الباقلاني.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (لأنه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما يجوز بعلتين، فإن قوله: «احكم بالمال إن شهد به شاهدان» لا يمنع الحكم به بالإقرار وبالشاهد واليمين، ولا يكون نسخاً، ولهذا جوزناه بخبر الواحد).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على عدم حجية مفهوم الشرط بقولهم: إنه يجوز تعليق الحكم بشرطين فأكثر كما يجوز تعليقه بشرط واحد، وإذا جاز ذلك لم يلزم من انتفاء أحدهما انتفاء الحكم، وذلك لوجود الشرط الآخر.

إذن القاعدة لا تنضبط، لذلك قلنا: لا يعدم الحكم عند عدم الشرط.

فمثلاً قال: «احكم بالمال للمدعي إن كانت له بينة، واحكم له بالمال إن شهد له شاهدان، واحكم له بالمال إن شهد له شاهد مع يمينه» فلا يلزم

من انتفاء شاهدين أو انتفاء شاهد ويمين: عدم وجود الحكم له بالمال؛ لأنه قد يثبت له بشيء آخر وهو: الإقرار مثلاً.

ولا يكون الأمر بالحكم بالإقرار والشاهد واليمين نسخاً ورفعاً للنص أصلاً ولهذا المعنى جوزناه بخبر الواحد.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا: ما سبق).

ش: **أقول:** استدل أصحاب المذهب الأول ــ على حجية مفهوم الشرط ــ بالأدلة السابقة على أن مفهوم المخالفة حجة، وهما دليلان عامان: قد سبق ذكرها بالتفصيل، وهما:

الأول: أن فصحاء العرب والصحابة قد فهموا من تعليق الحكم على شرط انتفاءه بدونه، وذكرنا عدداً من الوقائع تدل على ذلك.

ومنها: ما روي أن يعلى بن أمية قال لعمر بن الخطاب: «ما لنا نقصر وقد أمنا» وقد قال تعالى: ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ ﴾ [النساء: ١٠١].

وجه الدلالة: أن يعلى بن أمية فهم من هذه الآية عدم جواز القصر عند عدم الخوف، وكذلك فهم عمر ذلك، وفهمهما حجة، وكذلك تقرير الرسول ﷺ لعمر على هذا الفهم أدل دليل عليه.

وقد سبق ذكر ذلك.

الدليل الثاني: أن تخصيص الشيء بالذكر وتقييده بشرط لا بد أن يكون له فائدة، ولا فائدة متيقنة إلاَّ نفي ما عداه.

وقد سبق بيان ذلك، ولا داعي لتكراره.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (**وتعليقه بشرطين؛ لأن كل واحد منهما يقوم مقام الآخر في ثبوت الحكم به لا يمنع من انتفاء الحكم عند انتفائهما كما لو صرح فقال: «لا تحكم إلاَّ بشاهدين أو إقرار»، وجوزناه بخبر الواحد؛ لأنه تخصيص، وتخصيص العام بخبر الواحد جائز**).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم ــ : «إن جواز تعليق الحكم بشرطين لم يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط من انتفاء أحدهما انتفاء الحكم لوجود الشرط الآخر» فإنه يجاب عنه: بأن الحكم إذا علق بشرطين فإن كان على الجمع مثل «إن قام زيد وصلى فأكرمه»، فهنا لا يكرم زيد إلاَّ إذا وجد القيام، والصلاة، أما إذا لم يوجدا وانتفيا فينتفي الحكم وهو: الإكرام، فهنا انتفى الحكم عند انتفائهما.

أما إذا علَّق الحكم بشرطين على البدل فقال: «إن قام زيد أو صلى فأكرمه» فهنا ينتفي الحكم ــ وهو الإكرام ــ إذا انتفيا معاً، أما إذا وجد أحدهما وانتفى الآخر فيوجد الحكم ــ وهو الإكرام ــ .

وهو مثل قوله: «لا تحكم إلاَّ بشاهدين أو إقرار» فإنه لا يوجدا لحكم إلاَّ إذا وجد أحد هذين الأمرين: إما الشاهدان، أو الإقرار فإن انتفيا معاً انتفى الحكم.

وجوزنا ذلك؛ لأن هذا من باب التخصيص، لا من باب النسخ، وتخصيص العام بخبر الواحد جائز كما سبق بيانه. والله أعلم.

* * *

الدرجـة الثـالثة:

ذكر الاسم العام مقترناً بصفة خاصة

قوله: (الدرجة الثالثة: أن يذكر الاسم العام، ثم تذكر الصفة الخاصة في معرض الاستدلال والبيان كقوله: «في الغنم السائمة الزكاة» أو «في سائمة الغنم الزكاة» و «من باع نخلاً بعد أن تؤبر فثمرته للبائع»).

ش: أقول: الدرجة الثالثة ــ من درجات دليل الخطاب «مفهوم المخالفة» ــ: ذكر صفة خاصة بعد ذكر الاسم العام في معرض الاستدراك والبيان.

والمراد من ذلك: أن يذكر اسم عام ثم بذكر عقيب ذلك صفة خاصة بشرط أن يكون ذلك في معرض الاستدراك والبيان.

مثل قوله: «في الغنم السائمة زكاة» فلفظ «الغنم» اسم عام حيث إنه يشمل السائمة وغير السائمة ــ وهي المعلوفة ــ، ولكن هذا العموم قد استدرك وبين أنه لا يراد، وإنما المراد شيء واحد فقط وهو: السائمة.

مثال آخر: قوله ــ عليه الصلاة ــ: «من باع نخلاً بعد أن تؤبر فثمرته للبائع»، فلفظ «النخل» عام يشمل المؤبر وغير المؤبر، فاستدرك عموم ذلك بذكره الصفة الخاصة وهي قوله: «مؤبَّرة»، وبين أن ذلك هو المراد من عموم النخل.

مثال ثالث: قولك: «اقتلوا المشركين الحربيين» فلفظ «المشركين» عام يشمل الحربيين والذميين والمستأمنين، فاستدرك عموم ذلك بذكر الصفة الخاصة وهو قوله: «الحربيين»، وبين أن ذلك هو المراد من عموم المشركين.

مثال رابع: قوله: «في سائمة الغنم زكاة» ــ وهو غير المثال الأول ــ

فلفظ «السائمة» عام يشمل الغنم والبقر والإبل، فاستدرك عموم ذلك بتقييد السائمة بإضافتها إلى الغنم فقال: «في سائمة الغنم» وبين أن ذلك هو المراد من عموم السائمة.

* * *

الفرق بين المثالين

قد يقول قائل ما الفرق بين قوله: «في الغنم السائمة زكاة» وبين قوله: «في سائمة الغنم زكاة».

أقول: أنهما يشتركان في أن لكل منهما مفهوم صفة، لكن المفهوم فيهما يختلف، وبيانه:

فالمقيد في قولنا: «في الغنم السائمة» إنما هو الغنم ـ كما بينت ذلك في المثال الأول ـ .

والمقيد في قولنا: «في سائمة الغنم» إنما هو السائمة ـ كما ذكرت ذلك في المثال الرابع.

فمفهوم الأول ـ وهو: في الغنم السائمة ـ عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة؛ لأنه لولا التقييد بالسوم؛ لشملها لفظ الغنم.

ومفهوم الثاني ـ وهو: في سائمة الغنم ـ عدم وجوب الزكاة في سائمة غير الغنم كالبقر والإبل ـ مثلاً ـ ؛ لأنه لولا تقييد السائمة بإضافتها إلى الغنم لشملها لفظ السائمة.

تنبيه: ورد في جميع نسخ الروضة المخطوطة قوله: «في معرض الاستدلال والبيان» والصحيح أن يقال: «في معرض الاستدراك والبيان»، كما ورد في المصدر الأول لكتاب الروضة وهو: «المستصفى» وهو الصحيح كما بينت ذلك في الأمثلة السابقة.

* * *

خلاف العلماء في حجية ذلك

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (**فهو حجة أيضاً**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن مفهوم هذا حجة يعمل به ـ كما بينت في الأمثلة السابقة ـ .

وهو يعتبر صورة من صور مفهوم الصفة ـ كما سيأتي ـ ومفهوم الصفة حجة على مذهب الجمهور.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (**طلباً لفائدة التخصيص**).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ على أن ذلك حجة ـ بقولهم: إن تخصيص الشيء بالذكر، وهو معلق بصفة لا بد أن يكون له فائدة، ولا فائدة له إلاَّ أن يكون المسكوت عنه غير مساو للمذكور في الحكم.

فلو ساوينا بين الغنم السائمة والمعلوفة لما كان لذكر وصف «السائمة» فائدة.

ولو ساوينا بين النخل المؤبر وبين غير المؤبر لما كان لذكر التأبير فائدة.

ولو ساوينا بين المشركين الحربيين وغيرهم لما كان لذكر «الحربيين» فائدة.

والخلاصة: أنا لو ساوينا بين المخصَّص بالصفة وغير المخصص لبطلت فائدة التخصيص.

وهذا الدليل هو دليل حجية مفهوم الصفة.

* * *

المذهب الثاني

أن هذا ليس بحجة، وأنه لا مفهوم له.

وهو مذهب الحنفية، وكثير من الفقهاء والمتكلمين.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

هي أدلتهم على عدم حجية مفهوم المخالفة، وهي خمسة وقد سبق بيانها والكلام عنها.

وزادوا ـ هنا ـ وقالوا: إنه قد يكون هناك سبباً لهذا الاستدراك لم نطلع عليه ولم نعرفه.

فمن تعرض للغنم السائمة، والنخل المؤبر، والمشركين الحربيين فهو ساكت عن الغنم المعلوفة، وعن النخل غير المؤبر، وعن المشركين المستأمنين والذميين.

وقد سبق الجواب عن ذلك في أثناء جوابنا عن أدلتهم على إنكار مفهوم المخالفة.

* * *

مفهوم التقسيم

قوله: (وفي معنى هذه الدرجة إذا قسم الاسم إلى قسمين فأثبت في قسم منهما حكماً يدل على انتفائه في الآخر، إذ لو عمهما لم يكن للتقسيم فائدة ومثاله: قوله ـ عليه السلام ـ: «الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن).

ش: **أقول**: من أنواع دليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة: مفهوم التقسيم.

وحقيقته: أن يقسم الاسم إلى قسمين، ثم يخصص قسماً بحكم معين، فإن هذا يدل على انتفاء ذلك الحكم عن القسم الآخر.

مثال قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ: «الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن» فهنا قسَّم المرأة إلى قسمين: «أيم» وهي التي فارقت زوجها ــ الثيب ــ، و «بكر».

وجعل لكل قسم حكماً معيناً، فحكم «الأيم» أنها أحق بنفسها أي: تستأمر، وحكم «البكر» أنها تستأذن.

فتخصيص الأيم بأنها أحق بنفسها يدل على نفيه عن البكر.

وتخصيص البكر بالاستئذان يدل على نفيه عن الأيم.

وهذا في معنى ما سبق: وهو «ذكر الاسم العام وذكره عقيبه صفة خاصة» في أن كلاً منهما حجة.

دليـل ذلـك

الدليل على أن مفهوم التقسيم حجة: أن الحكم لو عم القسمين لانتفت فائدة التقسيم.

أي: لو أن حكم الاستئذان عم القسمين وهما: «الأيم» و «البكر» لما كان لتقسيمهما إلى هذين الصنفين فائدة.

* * *

الدرجة الرابعة: تخصيص الحكم بصفة عارضة

قوله: (الدرجة الرابعة: أن يخص بعض الأوصاف التي تطرأ وتزول بالحكم كقوله: «الثيب أحق بنفسها من وليها»).

ش: أقول: الدرجة الرابعة ــ من درجات دليل الخطاب «أي: من أنواع مفهوم المخالفة» ــ : تخصيص الحكم بصفة عارضة.

وهذا يسمى «مفهوم الصفة».

والمراد من ذلك: تعليق الحكم على صفة لا تستقر، بل تطرأ ــ أحياناً ــ وتزول ــ أحياناً أخرى ــ .

مثل قوله ﷺ: «الثيب أحق بنفسها من وليها».

فهنا اقترن الحكم ــ وهو كون المرأة أحق بنفسها من وليها ــ بوصف وهو: «الثيوبة»، وهذا الوصف طارىء على المرأة.

كذلك قولنا: «أعط الناجحين جائزة» فهنا اقترن الحكم وهو ــ إعطاء الجائزة ــ بوصف ــ وهو: النجاح ــ ، وهذا الوصف طارىء على الطالب.

* * *

اختلاف العلماء في حجية مفهوم الصفة

لقد اختلف العلماء في حجية مفهوم الصفة على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (فيدل على أن ما عداه بخلافه).

ش: أقول: المذهب الأول: أن مفهوم الصفة حجة.

أي: أن تخصيص الحكم بالوصف يدل على نفي الحكم فيما عداه.

فإذا عدم وصف الثيوبة عن المرأة انتفى الحكم ــ وهو أحقيتها بنفسها من وليها ــ .

وإذا عدم وصف النجاح انتفى الحكم ــ وهو: إعطاء الجائزة.

وهو مذهب أكثر العلماء من الفقهاء والأصوليين الذين أقروا بمفهوم المخالفة.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: **(طلباً للفائدة في التخصيص)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ على حجية مفهوم الصفة ــ بما سبق ذكره، وهو: أن تخصيص الشيء بالذكر، وهو معلق بصفة لا بد أن يكون له فائدة، ولا فائدة له إلَّا أن يكون المسكوت عنه غير مساوٍ للمذكور في الحكم.

فلو ساوينا بين المرأة الثيب والبكر في الحكم لما كان لتخصيص الثيب بوصف «الثيوبة» فائدة.

ولو ساوينا بين الناجحين وغيرهم في الحكم لما كان التخصيص بوصف النجاح فائدة.

وهناك أدلة أخرى تدل على حجية مفهوم الصفة.

منها: إجماع فصحاء العرب والصحابة على ذلك؛ حيث فهموا من تعليق الحكم على وصف انتفاء الحكم بدونه، وقد ذكرنا لذلك أمثلة في وقائع قد سبق بيانها وشرحها.

ومنها: قوله ﷺ: «يقطع الصلاة الكلب الأسود» فقد فهم عبد الله بن

الصامت من تعليق الحكم على الموصوف بالسواد انتفاءه عما سواه ووافقه على ذلك راوي الحديث وهو أبو ذر الغفار.

ويزاد عليها أن أبا بكر احتج على الأنصار بقول النبـي ﷺ و: «الأئمة من قريش» فدل على اختصاصهم بذلك.

ومنها احتجاج الأنصار على أن التقاء الختانين لا يوجب الغسل بقوله ــ عليه السلام ــ : «الماء من الماء».

فدل على اتفاقهم على أن تعليق الحكم على صفة دال على ما عدا ذلك بخلافه.

ومن الأدلة على حجية مفهوم الصفة: أن العرب قد فرقوا بين الخطاب المطلق والخطاب المقيد بصفة كما فرقوا بين المطلق والمقيد في الاستثناء في أن حكم المستثنى غير حكم المستثنى منه، كذلك تدل الصفة على أن حكم ما عداها بخلاف حكمها.

* * *

أكثر الشافعية مع أصحاب المذهب الأول

قوله: **(وبه قال جل أصحاب الشافعي)**.

ش: **أقول**: أكثر الشافعية قالوا بحجية مفهوم الصفة ــ كما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول ــ كما ذهب بعضهم إلى أنه ليس بحجة كما صرح بذلك الرازي في «المحصول»، والآمدي في «الإحكام».

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(واختار التميمي: أنه ليس بحجة، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن مفهوم الصفة ليس بحجة.

ذهب إلى ذلك الحنفية، وأكثر الفقهاء والمتكلمين، وبعض الشافعية، وقد اختاره أبو الحسن التميمي من الحنابلة.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم المنكرون لحجية مفهوم الصفة ـ بنفس أدلتهم على إنكار مفهوم المخالفة وهي خمسة أدلة قد سبق بيانها وشرحها، مع الجواب عنها.

* * *

الفرق بين الصورتين السابقتين

قوله: **(والفرق بين هذه الصورة، وما قبلها: أن ذكر الثيب يظهر معه أنه ذاكر للبكر، ويحتمل الغفلة عن الذكر فصار المفهوم ظاهراً، وعند ذكره الوصف الخاص مع العام انقطع احتمال عدم الحضور، فصار المفهوم ـ هاهنا ـ أظهر)**.

ش: **أقول**: الفرق بين هذه الصورة ـ وهي: ذكر تخصيص الحكم بصفة عارضة غير مستقرة ـ وبين الصورة التي قبلها ـ وهي: ذكر الاسم العام ثم ذكر عقيبه وصف خاص ـ أن هذه الصورة المفهوم فيها أضعف من الصورة التي قبلها. بيان ذلك:

أن تعليق الحكم بوصف عارض غير مستقر يحتمل أنه لم يحضره ذكر المسكوت عنه، أي: غفل عن غير المنطوق به.

فمثلاً لما ذكر الثيب لوحدها وقال: «الثيب أحق بنفسها من وليها» يحتمل أنه لم يحضره ذكر المسكوت عنه ـ وهو «البكر».

وهذا الاحتمال ضعيف.

فصار المفهوم ــ هنا ــ ظاهراً حيث إن احتمال ذكره للمسكوت عنه أقوى من احتمال عدم ذكره له.

أما إذا ذكر الاسم العام ثم أعقبه مباشرةً بوصف خاص فإنه ينقطع احتمال عدم الحظور، لأنه مذكور معه.

فمثلاً لما قال: «في الغنم السائمة زكاة» فإنه لا يحتمل عدم ذكر المسكوت عنه ــ وهي المعلوفة هنا ــ؛ لأن الغنم: قسمان: «سائمة» و «معلوفة».

فإذا خص أحد القسمين بحكم ــ وهي السائمة ــ ينقدح في الذهن أن القسم الآخر ــ وهي المعلوفة ــ بخلافه.

فتبين من ذلك أن مفهوم الاسم العام إذا جاء عقيبه بوصف خاص مثل: «في الغنم السائمة زكاة» أظهر وأقوى من مفهوم الوصف المجرد الذي يطرأ ويزول.

وسواء كان مفهوم الصفة ظاهراً، أو أظهر فإنه حجة عند القائلين به.

* * *

صور مفهوم الصفة

لقد ذكر ابن قدامة ثلاث صور لها، وهي:

الصورة الأولى: أن يذكر اسم عام، ثم يذكر بعده وصف خاص مثل: «في الغنم السائمة زكاة».

الصورة الثانية: أن يذكر قسمين، ويذكر حكم أحد القسمين، فإن هذا يدل على انتفاء ذلك الحكم عن القسم الآخر، وهو الذي يسمى «مفهوم التقسيم».

الصورة الثالثة: تخصيص الحكم بصفة عارضة، أي: تطرأ وتزول مثل قوله: «الثيب أحق بنفسها من وليها».

وهناك صورة رابعة وهي: الحال، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وهو ملحق بمفهوم الصفة كما قال ابن السمعاني في القواطع.

وهناك صورة خامسة وهي: ظرف الزمان، كقوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧].

وهناك صورة سادسة وهي: ظرف المكان، كقوله تعالى: ﴿فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩٨].

وهناك صورة سابعة: وهي مفهوم العلة مثل: «حرمت الخمرة؛ لشدتها» فيدل على أن ما لا شدة فيه لا يحرم.

وبعضهم لم يلحق مفهوم العلة بمفهوم الصفة.

ولكن الحق أن ذلك ملحق بمفهوم الصفة.

وكل هذه الصور تجمعها عبارة: «مفهوم الصفة» وكلها حجة.

* * *

الدرجة الخامسة: مفهوم العدد

قوله: (**الدرجة الخامسة: أن يخص نوعاً من العدد بحكم كقوله: «لا يحرم المصة ولا المصتان» و «ليس الوضوء من القطرة والقطرتين»**).

ش: **أقول**: الدرجة الخامسة ــ من درجات دليل الخطاب، وهي أنواع مفهوم المخالفة ــ : مفهوم العدد.

وهو تقييد الحكم بعدد مخصوص كقوله ــ عليه الصلاة ــ في

الرضاع: «لا تحرم المصة ولا المصتان»، وقوله ـ في الوضوء من الدم ـ : «ليس الوضوء من القطرة والقطرتين»، وقوله تعالى: ﴿فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾ [النور: ٤]، وقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً».

وقولنا: «القلتان لا تحملان الخبث».

* * *

خلاف العلماء في حجية مفهوم العدد

لقد اختلف في مفهوم العدد هل هو حجة أو لا؟

أي: تقييد الحكم بعدد مخصوص هل يدل على نفي ذلك الحكم عن غيره من الأعداد أو لا؟

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المـذهب الأول

قوله: **(فيدل على أن ما زاد على الاثنين بخلافهما، وبه قال مالك، وداود وبعض الشافعية).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن مفهوم العدد حجة.

أي: أن تقييد الحكم بعدد مخصوص يدل على نفي ذلك الحكم فيما عدا ذلك العدد: سواء كان زائداً، أو ناقصاً.

وهذا مذهب القائلين بمفهوم المخالفة.

وقد وافقهم على ذلك بعض الحنفية ـ في هذا المفهوم فقط ـ .

وهو مذهب داود الظاهري، وبعض الشافعية.

والاحتجاج به هو الحق ولكن بشرط أن لا يكون قد قصد بالعدد التكثير كالألف ونحوها وكل ما يستعمل في لغة العرب للمبالغة نحو: «جئتك ألف مرة ولم أجدك».

تنبيه: نسب ابن قدامة ـ رحمه الله ـ هذا المذهب إلى الإمام مالك، ولكني بعد رجوعي إلى كتب المالكية المعتمدة لم أجد ذلك.

وبناءً على هذا المذهب: فإن مفهوم العدد معتبر في الأمثلة السابقة، فمفهوم قوله: «لا تحرم المصة ولا المصتان» هو: أنه ثلاث رضعات تحرم، وقد نص على ذلك الإمام أحمد بن حنبل.

ومفهوم قوله: «ليس في القطرة والقطرتين من الدم وضوء إلاَّ أن يكون دماً سائلاً» هو: وجوب الوضوء من ثلاث قطرات.

ومفهوم قوله: «فاجلدوهم ثمانين جلدة» هو: أن ما زاد على ذلك لا يجوز.

ومفهوم قوله: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً» هو: عدم وجوب ما زاد على ذلك، وعدم جواز أقل من ذلك.

ومفهوم قولنا: «القلتان لا تحملان الخبث» هو: أن ما دونهما يحمل الخبث.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

استدل أصحاب المذهب الأول، وهم القائلون بمفهوم العدد بالدليلين السابقين اللذين استدل بهما القائلون بمفهوم المخالفة، وهما:

الأول: أن الصحابة وفصحاء العرب فهموا من تعليق الحكم على عدد

مخصوص انتفاء الحكم فيما عداه، وقد ذكرنا عدداً من الوقائع تشهد لذلك ومنها فيما يخص ذلك ما روي قتادة: أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]، قال رسول الله ﷺ: «قد خيرني ربي فوالله لأزيدن على السبعين» فأنزل الله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [المنافقون: ٦].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ فهم أن ما بعد السبعين يخالف حكم ما قبل السبعين.

أو تقول ـ في وجه الدلالة ـ: أن الحكم منفي عن الزيادة، وإلاَّ لم يكن للزيادة فائدة.

الدليل الثاني: أن الحكم لو ثبت فيما زاد على العدد المذكور لم يكن لذكر العدد فائدة، وكلام الحكيم لا يجوز أن يعرى عن فائدة ما أمكن، كما لا يجوز أن يخلى ذكر الشرط، والغاية والحد عن فائدة.

وهذان الدليلان يصلحان لكل أنواع مفهوم المخالفة السابقة الذكر.

* * *

المـذهب الثـاني

قوله: (وخالف فيه أبو حنيفة، وجل أصحاب الشافعي).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن مفهوم العدد ليس بحجة، أي: أن تقييد الحكم بعدد مخصوص لا يدل على نفي ذلك الحكم فيما عدا ذلك العدد.

ذهب إلى ذلك أبو حنيفة، وأكثر أتباعه، وأكثر أصحاب الشافعي، والمعتزلة وأكثر الأشعرية، وجمهور الظاهرية.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على عدم حجية مفهوم العدد بما استدلوا به على إنكار مفهوم المخالفة، وهي الأدلة الخمسة، وقد سيق بيانها وشرحها، والجواب عنها.

ومما ذكروه في ذلك: أنهم قالوا: إن تعليق الحكم على العدد لا يدل على نفيه عما زاد ولا عما نقص لجواز أن يكون في تعليقه بذلك العدد فائدة سوى نفيه عما زاد ونقص.

وهذا معنى ما احتجوا به في نفيهم لمفهوم المخالفة.

* * *

بيان أن ذلك قد سبق

قوله: **(والكلام فيه قد تقدم)**.

ش: **أقول**: يشير بذلك إلى أن أدلة المثبتين لمفهوم العدد قد سبقت وهي أدلتهم على إثبات مفهوم المخالفة ــ دليل الخطاب ــ وتشير ــ أيضاً ــ إلى أن أدلة النافين لمفهوم العدد، قد سبقت وهي أدلتهم على نفي مفهوم المخالفة.

وقد سبق ذلك كله.

* * *

الدرجة السادسة: مفهوم اللقب

قوله: **(الدرجة السادسة: أن يخص اسماً بحكم)**.

ش: **أقول**: الدرجة السادسة ــ من درجات دليل الخطاب، أي: أنواع مفهوم المخالفة» ــ : مفهوم اللقب.

وهو: تقييد الحكم أو الخبر بالاسم.

أو تقول: هو تخصيص اسم بحكم.

مثل: تخصيص الأشياء الستة بتحريم الربا.

وتقول القائل: «زيد كاتب» أو «زيد قام».

* * *

خلاف العلماء في حجية مفهوم اللقب

لقد اختلف العلماء في هذا المفهوم هل هو حجة أو لا؟ على مذهبين:

المـذهب الأول

قوله: **(فيدل على أن ما عداه بخلافه، والخلاف فيها كالخلاف في التي قبلها)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن مفهوم اللقب حجة.

أي: أنه إذا قيد الحكم أو الخبر بالاسم علماً كان، أو اسم جنس يدل على نفي الحكم عما عداه.

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية كأبـي بكر الدقاق، وكثير من الحنابلة، وبعض المالكية.

تنبيه: قوله: «والخلاف فيها كالخلاف في التي قبلها» يشير بذلك إلى أن هذه الصورة ــ وهي مفهوم اللقب ــ قد اختلف العلماء فيها كما اختلفوا في الصورة التي قبلها ــ وهي مفهوم العدد ــ .

تنبيه آخر: بعض العلماء نسبوا حجية مفهوم اللقب إلى جميع الحنابلة وهذا ليس بصحيح؛ بل الصحيح أن مفهوم اللقب حجة عند كثير منهم،

أو أكثرهم، ولكنه ليس مذهباً لهم جميعاً فقد خالف في ذلك ابن عقيل، ومن بعده ابن قدامة ــ هنا ــ وقالوا: إنه ليس بحجة.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول وهم المثبتون لحجية مفهوم اللقب بأدلة منها:

الدليل الأول

قياس الاسم على الصفة. بيان ذلك:

أن الصفة وضعت للتمييز بين الموصوف وغيره، كذلك الاسم وضع للتميز بين المسمى وغيره.

فمثلاً لو قال: «ادفع هذا الكتاب إلى زيد» يفهم منه أنه لا يدفعه إلى عمرو ولا إلى غيره، بل يدفع إلى زيد فقط.

كذلك لو قال: «اشتر لي جملاً» يفهم منه أنه لا يشتري له شاة.

فكانت التسمية للتميز والمخالفة بينه وبين ما عداه كالصفة سواء بسواء.

مثل الصفة: فإنه لو علق الحكم على صفة دل على أن ما عداه بخلافه، كذلك إذا علقه بالاسم.

* * *

الجواب عنه

إن قياسكم الاسم على الصفة قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق.

والفرق بينهما من وجهين:

الأول: أن الصفة يجوز أن تكون علة يعلق الحكم عليها.

بخلاف الاسم فلا يجوز أن يكون علة فلا يعلق الحكم عليه.

الوجه الثاني: أن الصفة تذكر مع اسم فلا تفيد إلاَّ تخصيصه.

بخلاف الاسم فإنه يعدل من اسم إلى اسم كل واحد منهما يقع به التعريف فلا يوجب ذلك التخصيص.

* * *

الدليـل الثـاني

لو تخاصم رجلان، فقال أحدهما للآخر: «أما أنا فليست أمي ولا أختي ولا زوجتي زانية» فإنه يتبادر إلى الفهم نسبة الزنا منه إلى أم خصمه، وأخته، وزوجته، ولذلك يجب حد القذف على الأول عند بعض العلماء.

* * *

الجـواب عنـه

أن ذلك إن فهم منه، فإنما يفهم من قرينة حاله، وهي الخصومة لا من دلالة مقاله.

ولو فرض ذلك في غير الخصومة فنحن نمنع فهمه منه لذلك لا يجوز إقامة حد القذف على القائل بذلك.

* * *

المـذهب الثـاني

قوله: (وأنكره الأكثرون وهو الصحيح).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن مفهوم اللقب ليس بحجة.

أي: أن تقييد الحكم أو الخبر بالاسم علماً كان أو اسم جنس، لا يدل على نفي الحكم عما عداه.

وهذا مذهب جمهور العلماء، وصححه ابن قدامة، وهو الذي لا يجوز غيره.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على عدم حجية مفهوم اللقب بأدلة هي كما يلي:

الدليل الأول

قوله: **(لأنه يفضي إلى سد باب القياس، وإن تنصيصه على الأعيان الستة في الربا تمنع جريانه في غيرها)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة الجمهور على عدم حجية مفهوم اللقب ــ : أن مفهوم اللقب لو كان حجة لأفضى إلى سد باب القياس. بيان ذلك:

أن تعليق الحكم على الاسم لو كان يدل على نفي الحكم عما عداه لسد باب القياس؛ لأنه إذا قال ــ في حديث الأشياء الستة ــ : «لا تبيعوا البر بالبر» يجب أن لا يقاس الأرز عليه؛ لأن تخصيص البر بالذكر يوجب إباحة ربا الفضل في غيره من الأرز وغيره.

فلما كان مانعاً من القياس الثابت وجب إطراحه.

* * *

الدليـل الثـاني

أنه لو كان مفهوم اللقب حجة لما حسن من الإنسان أن يخبر أن زيداً يأكل إلَّا بعد علمه أن غيره لم يأكل، وإلَّا كان مخبراً بما يعلم أنه كاذب فيه، أو ربما لا يأمن فيه من الكذب، وحيث استحسن العقلاء ذلك مع عدم علمه بذلك دل على عدم دلالته على نفي الأكل عن غير زيد.

* * *

الدليـل الثـالث

أنه لو كان مفهوم اللقب حجة ودليلاً لكان القائل إذا قال: «عيسى رسول الله» فكأنه قال: «محمد ليس برسول الله»، وإذا قال: «زيد موجود» فكأنه قال: «الله ليس بموجود» وهذا كفر صريح لم يقل به أحد.

* * *

عدم التفريق بين الاسم المشتق وغيره

قوله: (ولا فرق بين كون الاسم مشتقاً كالطعام، أو غير مشتق كأسماء الأعلام. والله ــ تعالى ــ أعلم).

ش: **أقــول:** إن أصحاب المذهب الثاني ــ وهم الجمهور ــ قالوا: إن تعليق الحكم عـلى الاسـم لا يدل عـلى نفي هـذا الحكم عما عداه مطلقاً.

ولم يفرقوا بين تعليق الحكم على الاسم المشتق كقوله: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلَّا مثلاً بمثل»، حيث إن الطعام مشتق من الطعم.

وبين تعليق الحكم على الاسم غير المشتق، هو اسم العلم كزيد وعمرو، والشعير، والملح، والذهب ونحوه، فإن مفهومه ليس بحجة.

كذلك أصحاب المذهب الأول قالوا إن تعليق الحكم على الاسم يدل على نفي الحكم عما عداه مطلقاً.

ولم يفرقوا بين تعليقه على الاسم المشتق، ـ كما مثلنا ـ وبين تعليقه على الاسم غير المشتق وهو: اسم العلم.

فإن كل ذلك حجة. والله أعلم بالصواب، وإليه المآب.

* * *

هذا آخر المجلد السادس من كتاب: «إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في علم أصول الفقه» لفضيلة الشيخ الدكتور: عبد الكريم بن علي بن محمد النملة. نفع به الإسلام والمسلمين.

ويليه المجلد السابع، وهو في «القياس»

• • •

فهرس موضوعات المجلد السادس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

● ● ●